felsefelogos

Sosyal Hareketler

sinan özbek • komünal eylemin ve ahlakın ortak temeli
wolfgang fritz haug • marksizmde filozof olmak kolay mı?
frieder otto wolf • kadın hareketi ve felsefe:
bir karşılaşmamanın gözden geçirilmesi
alf gunvald nilsen ve laurence cox • bir marksist toplumsal
hareketler teorisi neye benzeyecek?
iris marion young • sosyal hareketler ve farklılık yaklaşımları
özlem duva • farklı spartaküs anlatılarının ortak karakteri
olarak erkek(si)lik ve iktidar

56
2015/1

felsefelogos
Yıl 19 Sayı 56
Fesatoder Yayınları
İstanbul
e-mail: felsefelogos@gmail.com
www.felsefelogos.com & www.fesatoder.com
Genel Yayın Yönetmeni: Sinan Özbek

Fesatoder Adına İmtiyaz Sahibi: Sema Ülper Oktar
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: E. Aras Ergüneş
Yayın Kurulu: Muharrem Açıkgöz, Engin Delice, E. Aras Ergüneş, Thomas Geisen, Ferda Keskin, Uluğ Nutku, Sinan Özbek, Kaan Özkan, Peter Thomas, Sema Ülper Oktar, Fehmi Ünsalan, Tanzer Yakar

Danışma Kurulu
(alfabetik sırayla)
Prof. Dr. Saffet Babür
Prof. Dr. Betül Çotuksöken
Prof. Dr. Alex Demirovic
Prof. Dr. Frigga Haug
Prof. Dr. Wolfgang Fritz Haug
Prof. Dr. Onur Bilge Kula
Prof. Dr. Beno Kuryel
Prof. Dr. Domenico Losurdo
Prof. Dr. Hakan Poyraz
Prof. Dr. Metin Toprak
Kapak Resmi: *Alexandr Deineka, Demonstration, 1928*
Baskı Öncesi Hazırlık: Fehmi Ünsalan
Baskı
Akademi Matbaacılık
Davutpaşa Cad. Güven San. Sit. C Blok No: 230
Topkapı/İstanbul Tel: 0212 4932467
Sertifika No: 14352
Genel Dağıtım
Umuttepe Yayınları
Tel: 0262 359 10 60 Fax: 0262 323 18 58
www.umuttepeyayinlari.com/ bilgi@umuttepeyayinlari.com

felsefelogos hakemli bir dergidir.
EBSCOhost ve The Philosopher's Index tarafından listelenmektedir.
felsefelogos'ta yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir.
Gönderilen yazıların yayımlanma kararı hakem raporlarına bağlıdır.
Gönderilen yazılar iade edilmez. *felsefelogos* ile yazarlar arasındaki iletişim internet üzerinden e-mail yoluyla gerçekleşir.

İçindekiler

Sunu

Ahmet Cevizci'nin ardından

Sinan Özbek • Komünal eylemin ve ahlakın ortak temeli 9
Wolfgang Fritz Haug • Marksizmde filozof olmak kolay mı? 15
Frieder Otto Wolf • Kadın hareketi ve felsefe:
bir karşılaşmamanın gözden geçirilmesi 33
Alf Gunvald Nilsen ve Laurence Cox • Bir marksist toplumsal hareketler
teorisi neye benzeyecek? 47
Iris Marion Young • Sosyal hareketler ve farklılık yaklaşımları 69
Özlem Duva • Farklı Spartaküs anlatılarının ortak karakteri
olarak erkek(si)lik ve iktidar 105
Selda Salman • Hegel'de etik yaşam (Sittlichkeit) ve toplumsal
hareketlerin imkânı üzerine 123
Irmak Güngör • Hannah arendt: politikanın varlık
nedeni olarak özgürlük 143
Nazile Kalaycı • "Parrhesia" ve "sıradan kötülük" bağlamında
sokrates ve eichmann 157
Aylin Kılıç Cepdibi • Hepimiz oidipus'uz! insanlık durumuna
platon'un verdiği yanıta hannah arendt'in yanıtı 169
Lale Levin Basut • Aristoteles'te özel bir koinonia
tarzı olarak prote philia 197

Tarihsel Eleştirel Marksizm Sözlüğü • Feminizm 201

Sunu

Felsefe olup bitenler hakkında konuşunca asıl işini icra eder. Olup bitenin azameti felsefeyi hakkında konuşmaya zorlar. Kimi olaylar ve olgular öylesine büyük bir ağırlıkla kendisini hissettirir, dayatır ki felsefecinin hayatını kaplayan öğrenme etkinliği bir kenara bırakılır ve olup biten anlaşılıp ve anlatılmaya başlanır. Sarsıcı etkileri olan olaylar karşısında felsefenin sustuğu görülmemiştir. Bu durumlarda felsefe susarsa, ciddiyetini, samimiyetini kaybeder. Ya da şöyle söylenebilir: Felsefe zaten susmaz, susan felsefe yaptığı iddiasındaki kimi bireylerdir. Susmalarının da muhtelif nedenleri olabilir: Bilgisizlik ki bu durumda susmak erdemdir, korkaklık ki bu durumda susmak çaresizliktir, Egemenle çelişmekten sakınmak ki bu durumda susmak soytarılıktır… Bunların her birinde felsefe yapma iddiası toplumun dışına düşer. Etki oluşturamayan bir felsefe, felsefe değildir.

Son yıllarda dünyayı saran kitle eylemleri üzerinde düşünmeye zorluyor. Felsefe diğer disiplinler gibi her bir sosyal hareketin detaylarını tartışmak durumunda değil. Felsefe, sosyal hareketin, sosyal hareket olarak ne olduğunu kavramak ve anlatmakla yükümlü. İşte bu sayımızda mütevazı bir katkıyla cevap vermek istediğimiz soru bu.

***

Günler yine ölüm getirdi! Felsefe camiası değerli bir hocasını ve daha henüz öğrendiklerini anlatmaya başlayacak olan genç mensubunu kaybetti. Ellerim titreyerek yazıyorum. Bursa Uludağ Üniversitesi'nin değerli hocası Ahmet Cevizci'yi kaybettik. Yakın tarihlerde bir de sevgili öğrencim ODTÜ doktora öğrencisi Ekim Haşar'ın ölüm haberini aldık. Tertemiz bir kalp, coşkulu bir öğrenme isteği taşıyordu Ekim. Çok erken yakaladı onu ölüm. Anılarımda hep bir çocuk olarak kalacak… Hatıralarını büyük bir hüzün ve sevgi ile anıyorum.

S. Ö.

Ahmet Cevizci'nin ardından

Sinan Özbek

Ahmet Cevizci 1959 Bursa doğumlu. Bursa ilk ve orta öğrenimini tamamladığı şehri. 1978 yılında Dil Tarih Coğrafya Fakültesi'ne kayıt yaptırıyor. Felsefe bölümüne. Ankara Üniversitesi'nde yüksek lisansını yapıyor. Konusu "Sokratik Diyaloglarda Yöntem". İlginç tesadüf, yakın tarihlerde ben de Sokrates hakkında yapmışım yüksek lisans çalışmamı. Başarıyla tamamlanan yüksek lisans tezini Fransa'da kazanılan burs takip ediyor. Ahmet Cevizci, yüksek lisanstan sonraki üç yılını, Paris'te burslu Soronne üniversitesi öğrencisi olarak geçiriyor. Doktorası için tekrar Ankara Üniversitesi'ni tercih ediyor. "Platon'un Bilgi Kuramı" başlıklı teziyle doktor unvanı alıyor. Bursa Uludağ üniversitesine 1995 yılında geçti ve 1 aralık 2014'e kadar orada kaldı…

Ahmet Cevizci'nin alanı ve konuları belli istikrarlı bir felsefe rotası var. Daldan dala sıçramayı sevmiyor. Karalı bir şekilde klasik felsefe çalışıyor ve anlatıyor. Eserleri aynı doğrultuda, çevirileri de çoğunlukla bu ana doğrultuyu destekler, besler nitelikte. Ahmet Cevizci, belirgin bir şekilde felsefe yapabilmenin gerekli, malzemelerini sunuyor Türkçe ortamına. Olağanüstü özverili bir çabayla Türkçe felsefenin değirmenine su taşıyor. Neredeyse tek başına, felsefenin bilgisini taşıyor. Yazdıkları felsefe eğitiminin ihtiyaç duyduğu ana metinler çoğunlukla. Bir aydınlanma emekçisi gibi çalışıyor. Sanki kendine Türkiye'ye felsefenin bin yıllarını bulan birikimini taşıma misyonu yüklemiş gibi. Bunun için kitapları, felsefe tarihi, felsefeye giriş, felsefe sözlüğü ekseninde.

Saydım yirmi iki kitaba imza atmış, sekiz de çeviri yapmış Ahmet Cevizci. Kısa bir hayat sığdırılan muazzam bir birikim. Düşünmek bile insanı yoruyor. Ahmet Cevizci, neredeyse hiç dinlenmeden aralıksız bir çalışmayla sürdürdü hayatını.

Bu örnek çalışkanlığının hemen yanı başında anılması gereken özellikleri var Ahmet Cevizci'nin: Uyumlu tutumunu besleyen alçakgönüllü kişiliği. Sessizce Bursa'dan eserlerini verdi Ahmet Cevizci, böbürlenmenin en ufak bir izi yok onda. Bu takdir edilesi alçak gönüllüğü sadece meslektaşlar arasında gözlenen bir nitelik de değildir. Öğrencilerine, felsefe okurlarına, karşılaşılan her insana yönelir.

Ahmet Cevizci, Türkiye'deki felsefe tarihçiliğinin abidesidir. Kendinden önce yapılan felsefe tarihinin de gerçek fatihidir. Öncekileri misyonunu tamamlanmış eserler olarak boşluğa çıkarır. Kendinden sonra yazılan tarih ve giriş kitapları için yeni hedefi belirler. Hedef, artık çıtanın yükseldiği yer, Ahmet Cevizci'nin yazdıklarını da aşacak bir niteliktir. Bu niteliği yakalamayan Ahmet Cevizci'nin felsefe tarihi, girişi, sözlüğünden sonra yapılan yayımlar vasatta ısrar etme cesaretidir.

Eserleri uzun yıllar yeni kuşakların felsefe eğitiminin vaz geçilmez kaynakları olarak kalacak. Ahmet Cevizci'nin kaybıyla doğan boşluk kolay kolay doldurulamayacak bir boşluktur. Bunu bilmenin yattığı mesleki yoksullaşmaya bir de daha neler neler yazacağını düşünmenin verdiği hüzün ekleniyor. Değerli meslektaşımız Ahmet Cevizci'nin anısı önünde saygıyla eğiliyoruz.

Komünal eylemin ve ahlakın ortak temeli

Sinan Özbek

İnsan toplulukları belirli bir düzen oluşturmak için kurallar koyuyor. Bunlardan bazıları, ahlaksal kurallar olarak işliyor. Ahlaksal kuralların bazıları da ahlaksal ilkelere dönüşüyor. Ahlaksal ilkeler bir kez icat edildikten sonra kapsamının, sınırlarının genişletilmesi için bir çaba başlıyor. Bu da giderek birtakım ahlak ilkelerinin evrensel ve mutlak olduğu iddiasını getiriyor. Bu kez, evrensel olduğu iddia edilen ahlak ilkelerinin, bu evrenselliğinin nerede temellendiği sorusu ortaya çıkıyor. Bu soru ikna edici bir tarzda cevaplanamıyor ama bu ilkelerin nereden kaynaklandığı sorusuna çeşitli dayanaklar bulma çabası, şüphesiz felsefece bir etkinlik. Bu, yapılabilir. Evrensel ve mutlak olduğu iddia edilen ahlak ilkeleri için antropolojik temel arayışlarına girilebilir. İnsanın bunları doğuştan getirdiği savunulabilir ya da bir başka cevap üretilebilir. Şimdiye kadarki bütün denemeler soruyu ortadan kaldırmaya yetmiyor. Dolayısıyla evrensel ve mutlak ahlak ilkeleri olmadığını söylemek, dirençli bir tez haline geliyor.

Evrensel ahlak ilkesi olma iddiasının en incelmiş olanı belki de Kant'ın kategorik imperatif formülüdür. Hatırlatıyorum: "Öyle eyle ki senin istemenin maksimi, hep aynı zamanda genel bir yasanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin" Kant'ın bu "eyle ki" ve "olabilsin" talebinde temellenen önermesinin temelsizliğini aşmak için yeni bir şey söylemesi gerekirdi. Nitekim Kant, insanın nasıl eyleyeceğini söyleyen bir iç sesten bahsediyor. Böylece her insanda ortak olan bir şeyi temel göstererek bu sorunu aşmayı deniyor. Ama sorun çözülmüş olmuyor. Bu kesin olma iddiasındaki buyruğun kendisi, koşulsuz ve kesin değildir. Evrensel bir ahlak ilkesi oluşturmaya çalışırken, iddiasının aksine, son derece mahallidir. Mahalli olmakla kalmıyor, mahalli bir ahlaksal ilkeye evrensellik biçimi vermek

istiyor. Dolayısıyla bir mahalli kuralı evrensellik düzlemine çekmek istemesiyle baskıcıdır, despotçadır. Çünkü "nasıl eyleyeceğimi" bana gösteren, nerdeyse dikte eden şeyin ne olduğu tartışmasını, kavramsal olarak açıklanmayacak bir "iç ses"e havale ediyor. Böylece "nasıl eyleyeceğimi" bana gösteren şeyin ne olduğu tartışmasını tüketemiyor. Dolayısıyla ahlaki eylemin/davranışın koşullarla bağını kuramıyor.

Kant'ın kategorik imperatifinin aksine Konfüçyüs'ün "komşuna sana davranılmasını istediği gibi davran" formülü daha verimlidir. Zira burada, mahalli olan ahlaksal davranışların birbirine eklemlenerek genişlemesi söz konusu oluyor. Her bir birey en yakınındakine kendisine davranılmasını istediği gibi davranırsa, buradan dünyayı sarmalayan bir ahlaksal zincir oluşur. Bu, mahalli olandan evrensel olana doğru bir genişlemedir. Bir lokalde yürürlüğe girmiş ilkenin bütün insanlığa dayatılması değil, mahalli olanların halkalar şeklinde genişlemesidir. Böyle olduğu için de "ahlaksal ilkelerin nereden sökün ettiği" sorusuna pratik bir cevap vermek zorunda kalmıyor. Bu cevaba, teorik olarak ihtiyaç duyulsa da eylem/davranış alanında soru kendini dayatmıyor. Çünkü bizden istenen davranışın, yalınlığı onu sorgulamamızı gereksiz kılıyor. Konfüçyüs'ün ahlak ilkesinde, bu ilkenin nereden kaynaklandığı sorusuna cevap vermemiş olmak, teorik bir boşluk yaratsa da işlevsel bir ilke oluyor. Bu yüzden Konfiiçyüs'ün ahlak ilkesi, Kant'ın kategorik imperatifinden daha işlevsel ve anlamlıdır.

Bu tartışmada başka bir önemli nokta da ileri sürülen, varsayılan ahlak kurallarının nasıl oluştuğu sorusudur. Ahlakı ilkeler düzeyinde tartışmak, yine onun koşullarla bağını göz ardı etmektir. Marx, *Yahudi Meselesi* adlı kitabında, insanların dünyevi meselelerini teolojik meseleler olarak görmediğini, teolojik meseleleri dünyevi meseleler olarak gördüğünü yazıyor. Marx ekliyor: "Tarih şimdiye kadar hep kör inançlarla yorumlandı; biz kör inançları tarihle yorumluyoruz". İşte Engels de ahlakı tartışırken dikkati radikal bir şeklide içinde yaşanılan koşullara çekiyor. Ahlakın bir maneviyat sorunu olarak ele alan ve felsefe tarihinin baskın yönelimi olan bu tutum karşısında vurguyu, yaşama koşullarına yapmak anlamlı bir iştir. Şüphesiz bunu yapan ilk kişi Engels değil. Bunu, "Sarayda başka kulübede başka şekilde düşünülür" ifadesiyle Feuerbach çarpıcı bir şekilde tespit ediyor. Ancak bu yönelim de uca doğru sürüklendiğinde verimsiz bir hal alıyor. Kaba bir ekonomik açıklamalar zinciri doğuyor. Sorunu tinsel alanda tüketemeye çalışan felsefi tartışmanın içine düştüğü çıkmaz, bu kez iktisat ayağının abartılmasıyla tekrarlanıyor.

Engels, ahlak hakkında düşünmeye Dühring ile tartışmasında hız veriyor. Dühring, yukarda değindiğim evrensel ve mutlak ahlak ilkeleri olduğu tezinin kararlı bir savunucusu. Ona göre, adalet ve ahlak hakkındaki fikirler bütün dünyalar ve bütün zamanlar için geçerlidir. Ahlak dünyası evrensel bilgi dünyası gibi kendi sürekli ilkeleri ve kendi yalın öğelerine sahiptir. İmdi bu düşünce içinde zımnen "bilgi dünyasının" mutlak doğruları olduğu fikrini taşıyor. Bu iddia sorgulanmayı gerektiriyor: Bu sorgulama üç bilgi alanının durumuna bakarak yapılıyor. İlki cansız doğayı konu alan matematik olarak işlemeye elverişli bütün bilimler. İddialı bir tutum almak gerekiyorsa bu alanda mutlak doğruların olduğu söylenebilir. Ancak bizzat matematikteki yeni çalışma alanları, mutlak doğru iddiasını boşluğa düşürüyor. İkinci olan, canlı varlıkları inceleyen bilim dallarının

içinde olduğu alan. Bu alanda ilişkiler ve nedenselliklerin çok yönlülüğü, çözüldüğü sanılan konularda dahi yeni sorunların ortaya çıkmasına yol açıyor. Elimizde "bütün canlılar ölümlüdür" sığlığında mutlak bilgiler kalıyor. Üçüncü alan ise tarih ya da beşeri bilimler denebilecek alan. Şaşırtıcı bir şekilde mutlak ve ebedi doğruların varlığı iddiası burada yoğunlaşıyor. Kuşkusuz mutlak doğruların evrensel ilkelerin varlığı iddiasının tarih bilimleri alanında yoğunlaşması anlamlıdır ve üzerinde düşünülmelidir. Matematikte bile kesin doğrulardan söz edilemezken bilgisi asıl olarak görece olan tarih bilimlerinde bu iddianın ileri sürülmesinin kendisi "bilimsel" değildir. Ama ideolojinin bilim karşısında dahi ne denli muhkem olduğunu görmek açısından önemlidir.

Engels "ebedi ahlak ilkeleri var mıdır?" sorusuna ahlakının iktisatla bağına açık ve net bir şekilde işaret ederek cevap veriyor. Ahlak ve iktisat arasındaki bağın öne çıkarılması; evrensel, ebedi ahlak ilkelerinin olmadığının tespit edilmesinden geçerek, ahlakın sınıfsal olarak belirlendiği düşüncesine ulaşıyor. Engels, *Anti Dühring* adlı kitabında; insanların bilinçli ya da bilinçsiz olsun ahlak anlayışlarını son tahlilde sınıf durumlarının dayandığı pratik ilişkilerden yani içinde üretim ve değişimde bulundukları iktisadi ilişkilerden aldıkları sonucunu çıkarabiliriz, diyor. Üç ahlak anlayışının mevcut olduğunu ekliyor. Bunları da temel sınıflara bağlıyor ve şöyle sıralıyor: Hıristiyan feodal ahlak, burjuva ahlakı ve üçüncü olarak da proleter ahlakı. Bunlardan hangisi hakiki ahlaktır sorusuna da "hiç birisi" cevabını veriyor. Bu cevap görüşleriyle tutarlıdır. Çünkü ahlakının sınıfsal olduğunu tespit etmek tarih içinde değişen sınıflarla birlikte ahlakların da değişeceğini söylemektir. Bu, aynı zamanda evrensel ve ebedi ahlak ilkelerinin olmadığını da ilan etmektir. Ama Engels bir de ek yapıyor: "Bunlar içinde gelecek vadeden ahlak proleter ahlakıdır" Bu noktada birtakım sorular da ortaya çıkıyor. Ahlakın sınıfsal olduğunu ileri sürmek, maddi koşulların belirleyiciliğini de aşarak bir tespit yapmak anlamına da geliyor.

Birinci olarak; ahlakın sınıfsal olduğu tespitini bu şekilde genişletmek, var olan her bir temel sınıfa ait bir ahlak tanımlamak mümkün müdür? ,

İkinci olarak; proletaryanın bağımsız bir ahlakı olabilir mi?

Üçüncü olarak; "proleter ahlakının" gelecek vadeden ahlak olarak ilan edilmesinin bir temeli var mıdır?

Bu soruları tartışmak için biri Marx'a diğeri Troçki'ye ait olan iki tespiti hatırlatıyorum:

Birinci tespit: Marx, kendisine düşünme araçları verilmeyen sınıfların tarihin her döneminde egemen sınıfların düşüncelerinin etkisi altında olduğunu söylüyor. Yaklaşık olarak şöyle diyor: "Egemen sınıfın düşünceleri, bütün çağlarda egemen düşüncelerdir. Bu demektir ki toplumun egemen maddi gücü olan sınıf, egemen manevi gücüdür" Çünkü fikir üretme araçları da egemen sınıfların egemenliğindedir, alt sınıflar düşünce üretme araçlarından yoksundur ve düşünceleri egemen sınıfların etkisi altındadır. Zaten egemen sınıflar, alt sınıfları kendi düşüncelerine bağlamak için gitgide son derece incelmiş aygıtlar kullanır. Alt sınıflar bu aygıtlardan da yoksundur. Marx'ın "egemen ideoloji egemen sınıfın

ideolojisidir" şeklinde ifade edilen bu düşüncesi daha sonra tartışmaların üzerine oturduğu bir eksen oluyor. Ernst Mandel, bu görüşün proleter devriminin toplumun proletarya tarafından yeniden yapılanması ve üretici kitlelerin bilinçli eylemi olduğu anlayışıyla çelişik görülebileceğini söylüyor. Daha da iddialı bir ifadeyle, burjuvazinin düşünsel egemenliği altındaki kitlelerin nasıl olup da sosyal devrim yapacağı sorulabilir. Mandel, bu sorunun Marx'ın ifadesin formel ve statik yorumlanmasından kaynaklandığını söylüyor. Oysa diyalektik bir yorum Marx'ın sözünü şöyle anlamamızı sağlayacak: "Egemen ideoloji egemen sınıfın ideolojisidir ama şu anlamada: egemen sınıf ideoloji üretim araçlarının (kilise, okul, kitlesel medya vb.) –ki bu ideoloji üretim araçları toplumun kullanımına sunulmuştur- kontrolünü elinde bulunduruyor ve bu araçları kendi sınıf çıkarları için kullanıyorsa" Bununla Mandel, sınıf egemenliği sağlam ve sorgulanmıyor olduğu sürece, egemen sınıfın ideolojisinin, ezilen sınıfların bilincine de egemen olduğunu söylemiş oluyor. Öyleyse bu demektir ki toplumun sorgulanmaya başlanması ve sınıf mücadelesinin sertleşmesiyle, ezilen sınıfların kimi kesimleri, kendini egemen sınıfın ideolojisinden bağımsızlaştırır. İmdi aynı konuda Alex Callinicos'u düşüncesini anmak yerinde olacak: O, Marx'ın egemen ideoloji hakkındaki bu düşüncesini aydınlanmacı din eleştirisinin genişlemesi olarak görüyor. "Egemen ideolojinin başlıca rolü kitleleri var olan düzene dâhil etmek değil, yöneten sınıfa bağlılığını ve yeniden üretimini güvence altına almak olmuştur" diyor. Marx'ın "egemen ideoloji her zaman egemen sınıfın ideolojisidir" şeklinde ifade edilen düşüncesini aydınlanmacı din eleştirisinin bir genişlemesi olarak görmek, problemli bir tespit değildir. Marx'ın birçok düşüncesinin kendinden öncekilerle bir tartışma içinde geliştiği bilinen ve de "olması gereken olarak" değerlendirilen bir durumdur. Ama söz konusu düşünceyi, aydınlanmanın din eleştirisinin genişlemesi olarak görmek, geçerli olmadığını söylemek anlamına geliyorsa, bu çıkarımın kendisi sorunludur. Bir başka ifadeyle aydınlanmanın din eleştirisinin genişlemesiyle varılmış bir sonucun, yanlış olacağı tezinin kendisi yanlıştır.

Marx, *Alman İdeolojisi*'nde işbölümünde yeni bir aşamaya gelindiğini yazıyor. Egemen sınıf, düşünceye ilişkin işleri ve somut, maddi işleri yapacak bireyler arasında işbölümü yapıyor. Egemen sınıfın bir kesimi, yine bu sınıfın teorikleştirilecek unsurlarını ve bu sınıfın kendi hakkındaki yanılsamasını işleyip hazırlayan ideologları oluyor. Sınıfın diğer bölümü ise daha pasif bir konumda kalıyor ve bu düşünceleri onaylıyor. Egemen sınıfın bu bölünmesi, zaman zaman düşmanlıklar ve çatışmalar da yaratabilecek bir potansiyeli içinde taşıyor. Marx ekliyor: Ezilen sınıfların isyanı ya da savaş gibi egemen sınıfı toptan tehdit eden bir basınç oluştuğunda, egemen fikirlerin egemen sınıftan bağımsız olduğu fikri de derhal silinip gider. Bu durumda egemen sınıfın aydınları; savundukları fikirlerin, egemen sınıfın iktidarı olamadan ayrı, bağımsız bir iktidara sahip olduğu kabulünü zorunlulukla terk eder. Bu görüşler Mandel'ın sorunu kavrayışını güçlendiriyor. "Egemen ideoloji her zaman egemen sınıfın ideolojisidir" tezi bu şekilde tahkim edilince, eleştiriye direnci daha da artıyor, muhkem bir tez haline geliyor.

İkinci tespit: Troçki'den alıyorum: Troçki Ekim Devrimi'nden sonra sanat dünyasında etkinliğini artıran proletkult akımıyla tartışıyor. Bu tartışma Troçki'nin

kültürü nasıl kavradığını takip etmek açısından ilginç. Troçki, kendi yaptığını proleter sanatı diye adlandıran proletkult akımının, destek ve tanınma isteğini geri çeviriyor. Onlara sanatlarını icra etmeleri için destek olacağını ama proleter sanatı yaptıkları iddiasının yerinde olmadığını söylüyor. Troçki, bir bütün olarak "proleter kültürü" düşüncesini reddediyor. Burjuva kültürü ve sanatının karşısına proletarya kültürü ve sanatı gibi bir kavramın çıkarılmasını doğru bulmuyor. Zira proleter sanatı ve kültürü hiç var olmamıştır ve var olmayacaktır. Burjuvazinin kendi kültürünü yaratmış olmasına bakarak benzer bir serüveni proletaryadan beklemek yanlıştır. Proletaryanın bağımsız bir kültür ve sanat geliştiremeyecek olması, sadece bu sınıfın "sınıfsız bir kültür" yaratma talebinden dolayı değildir. Asıl neden burjuvazinin ve proletaryanın tarihsel gelişimi arasındaki farktır. Burjuva hayat tarzı yüz yıllarca süren bir gelişme göstermiştir. Bunun aksine proletarya rejimine biçilen hayat son derece sınırlıdır. Burjuvazi kendi kültürünü yaratmıştır çünkü derebeylik öncesinden başlayarak zenginlik ve güç elde etmiş, eğitim görmüştür. Proletarya ise eğitimsiz, sömürülmüş bir sınıftır ve kültüre girme ihtiyacını duyduktan sonra iktidara gelecektir. Ayrıca proleter sanatı, kültürünü temsil ettiğini söyleyenler işçiler değil bir grup aydındır. Bu aydınların durumu, kendilerini sınıfın yerine koymakla, tam bir ikameciliktir. Troçki'nin çarpıcı ifadesi bu aşamada geliyor: "Hiçbir sınıf kültürü sınıfın ardından yaratılamaz"

Troçki, proletaryanın bağımsız bir sanatı olmadığını yazmakla kalmıyor, bunu proletaryanın bağımsız bir kültürü olmadığı noktasına kadar genişletiyor. Bu durumda ortaya çıkacak "peki proletarya ne yapmalı" sorusuna sallantısız bir cevap veriyor: İnsanlığın birikimini, bu arada burjuvazinin sanatını fethetmek ve onun üzerinden geçerek sanatsal yaratıma devam etmek. Troçki kültürün de sınıfsal bir karakter taşıdığını yazıyor. Bir başka metinde ahlakın da sınıfsal olduğu tezini yineliyor. Ama buradan tarih sahnesine çıkan her sınıfın kendi kültürünü yaratığı sonucuna varmıyor. Marx'ın yukarıda sıklıkla anılan ifadesini kültür olgusuna taşıyor ve "egemen kültür her zaman egemen sınıfın kültürüdür" şekline getiriyor.

İmdi, Marx'ın "Egemen düşünceler bütün çağlarda egemen sınıfın düşünceleridir" tespitini Troçki, "Egemen kültür her zaman egemen sınıfın kültürüdür" şekline dönüştürerek sürdürüyor. Bu tespit ahlak tartışmasına taşınabilir mi? Yani "Egemen ahlak her zaman egemen sınıfın ahlakıdır" diye yazabilir miyiz? Yukarıdaki tartışmaların yönlendirmesiyle soruya olumlu cevap veriyorum. Proletaryanın bağımsız bir ahlakı yoktur ve egemen ahlak her zaman egemen sınıfın ahlakıdır. Şu anlamda ki egemen sınıf, tıpkı fikirlerini bağlılık sağlamak ve yeniden üretimini güvence altına almak için ideolojisine genel geçerlik nitelemesi vermesi gibi ahlak anlayışıyla da bunu yapıyor. Egemenliğinde tutuğu düşünce üretim araçları da bu ahlak anlayışının yaygınlaşmasına hizmet ediyor.

Ahlakın sınıfsal olduğunu söylemek, tarih sahnesine çıkan her sınıfın kendi ahlakını yarattığı iddiasına kadar genişletilmesi gereken bir önerme değildir. Ahlak sınıfsaldır demek savunulabilir bir görüştür ama ahlakın içinde yaşanılan koşullardan doğduğu gökten zembille inmediği anlamda!

Sonuç önermesi: Proletaryanın kendine has bir ahlakının olmadığını söylemek,

yukarıda "gelecek vadeden proleter ahlakı" şeklinde ifade edilen üçüncü tezi zaten bertaraf ediyor. Tartışmanın dışına itiyor. Engels'in "Gelecek vaat eden proleter ahlakı" tespiti ancak proletaryanın kapitalist topluma son vermekle sınıf ahlakının da yok olmasını sağlayacak bir insanlık durumu inşa edeceği düşünülürse bir anlam taşıyabilir. Proleterler sadece egemen sınıfın ideolojisi, kültürü ve ahlakının etkisi altında değildir. Aynı zamanda üretim süreci devam ederken de kendi aralarında rekabet içindedir. Peki, bir proleter ahlakının olmadığını söylemek, proletaryanın her anlamda burjuvazinin denetiminde olduğunu mu söylemektir? Proletarya fikri, sanatı, bağımsız kültürü ve kendine has ahlakı olmayan bir zavallılar topluluğu mudur? Troçki "proletaryanın geliştirebileceği tek yeteneği devrim yapabilmesidir" diyor. Böylece proletaryanın tarihteki özel konumunun altını çiziyor ve bununla diğer sınıflardan ayırıyor. Dikkat daha farklı bir noktaya çekilebilir: Proleter varoluş tarzında diğer sınıflardan farklı olarak görülecek şey, kriz dönemlerinde neredeyse bir refleks olarak ortaya çıkan *dayanışmadır*. Proletaryanın sanki antropolojik bir kökene sahipmiş gibi, sanki evveli bir insan niteliğiymiş gibi ortaya çıkan bu refleksi dayanışması, politik eylemin ne şekilde yapılacağını ve niteliğini belirliyor. Proletaryanın politik eylemi, yine bu sınıfa has olan dayanışmadan biçimini ve tarzını alıyor. Proletaryanın politik eyleminin kendine has dayanışmadan kaynaklanması proletaryanın eylemini, diğer sınıfların eylem tarzından ayırıyor. Proletaryanın politik eyleminin temeli refleksi olarak sergilediği dayanışma oluyor.

Kriz dönemlerinde görülen bu dayanışma dünyanın her yerinde meydana çıkıyor ve benzer şekilde işliyor. Farklılık dayanışmanın icra edilişindeki pratik örgütlenmeler düzeyinde kalıyor. Dünyanın her yerinde ezilen sınıflar direnişe geçtiklerinde sanki daha önceden biliyormuşçasına ve hızla komün örgütlemesine girişiyor. Direnişin icrası, dayanışma üzerinden yükselen bir komün örgütlenmesi oluyor. Komünün örgütlenmesinin sağladığı zemin yaratıcı düşüncenin de önünü açıyor. "Bilmiyorlar ama yapıyorlar" ifadesi en çok da bu durumu açıklamaya yakışıyor.

Bu refleksi dayanışma, sadece politik eylemin niteliğini ve biçimini belirleyen bir temel olmuyor. Dayanışma tıpkı kimi filozofların düşündüğü ve ahlakı üzerinde kurduğu "acıma" gibi, ahlak için bir zemin oluşturuyor. Dayanışma, ahlak için bir temel olacak çekirdeğin kendisi de oluyor. Proletaryanın direnişe dönüşen ve komün şeklinde örgütlenen eylemi, dayanışma üzerinde inşa olmakla ahlaki bir "öz" taşıyor. Sorunu böyle ele almak, ahlak ve siyaset için ortak ve hem de somut bir temel tespit etmeyi getiriyor. Komün şeklinde ifadesini bulan politik organizasyonla ahlakın ortak bir temelinin olması, ahlakı ve sosyal hayatı aynı kaynaktan türetme anlamına geliyor. Komün örgütlenmesi aynı zamanda ahlaki bir temel de olan dayanışma üzerinde yükseldiği için, bu temelde kurulmuş toplumun da ahlak sorununu çözmüş bir toplum olması bekleniyor. Toplumu ahlaki bir birlik olarak inşa etmek için içi boş ilkeler önerme, anlamını yitiriyor. Konfüçyüs'ün "komşuna sana davranılmasını istediğin gibi davran" önerisi, yaşama tarzının kendisi olduğundan, sözün istek kipi ortadan kalkıyor. "Bana davranılmasını istediğim gibi yaşıyorum, bana istediğim gibi davranılıyor" ifadesine dönüşüyor.

Marksizmde filozof olmak kolay mı?[1]

Wolfgang Fritz Haug

Roskilde Üniversitesi (RUC) tarafından sembolik olarak onursal doktora ile ödüllendiriliyor olmak beni oldukça mutlu ediyor. Burası hoca olarak 36 yıl önceki ilk yurtdışı üniversitemdir ve Danimarka'daki o dönemim üzerimdeki etkisi sonrasında da sürmüştür. Aşağıda hakkında bir şeyler daha söyleyeceğim Berlin Özgür Üniversitesi'nden gelmiştim. Ancak öncesinde benim yerime konuşması için sözü bu tür ödüllerin bizi şımartmaması konusunda uyarılarda bulunan René Descartes'a vermek istiyorum *Discours de la méthode* (1637) adlı çalışmasında şöyle der: "Bizi ilgilendiren şeylerde kendimizi yanıltmaya ne denli eğilimli olduğumuzu ve arkadaşlarımızın hakkımızdaki olumlu yargılarına şüpheyle yaklaşmamız gerektiğini bilirim. Ancak bu konuşmamda herkes kendi yargısını oluşturabilsin diye katettiğim yolları açıkça göstereceğim." (1. Blm.)

1977 yılında RUC'a gelirken yolum beni öncesinde zaten Marx'a götürmüştü. Öğrenci olarak ona yakınlık duymama yol açan şey "insanın aşağılanmış, köleleştirilmiş, uşaklaştırılmış, terkedilmiş, küçümsenmiş olduğu *her türlü ilişkiyi yok eden*" (MEW 1, 385) koşulsuz buyruğudur. Onu ilk olarak bir teoloğun dersinde duydum. Ama yaklaşık yarım yüzyıl sonra hâlâ Marx taraftarı kalmış olmam kuramının hedeflerim için oldukça

---

1 Roskilde Üniversitesi tarafından verilen onursal doktora vesilesiyle düzenlenen 20 Eylül 2013 tarihli konuşma. Katkılarından dolayı Manfred Bürger, Hartmut Haberland, Frigga Haug, Sabine Plonz, Jan Rehmann, Klaus Schulte ve Thomas Weber'e teşekkür ederim.

verimli olmasından kaynaklanıyor. Burada öncelikle kapitalizm içerisinde bilinçli bir yaşam sürmek şeklinde bir menfaat; daha da ötesi, Marx'ın diyalektik çalışma tarzından, tez ve kavrayışlarından kaynaklı teşvikten kaynaklı bilgiye dayalı bir menfaat söz konusuydu. Onun kapitalizm teorisi, sosyal demokrasinin fordist refah devletinin "altın yıllarında" "zıtlıkların işbirliğine" (Peter Glotz) indirgediği ücretli emek ve sermaye arasındaki uzlaşmazlığı gözler önüne serer. Marx, sermaye aracılığı ile üretken güçlerin aralıksız devrimcileşmesinin mekanizmasını ortaya koyar ve teknolojinin kapitalist kullanımının ve bu yolla elde edilen finansal zenginliğin bütün toplumsal ilişkileri nasıl kökten etkilediğini ve nasıl dönemsel büyük krizlere yol açtığını gösterir. Son olarak uluslarötesi hightech-kapitalizm ve kapitalizmin hâlâ devam etmekte olan krizleri üzerine kendi yaptığım araştırmalar sonucunda adeta deneysel olarak Marx'ın kapitalizm-eleştirisel yaklaşımının rakipsiz olduğuna ikna oldum. Olağan koşullarda değinilmeyen veya etrafında dolanılan konuların özüne değiniyor.

İtiraflar buraya kadar. Bir entelektüelin çelişkili varoluş biçimi olarak Marksist olma yansıtmaları günümüzde oldukça merak konusudur. Aranızda böylesi bir merağı olmayanlar varsa, belki onlara etnografik bir tutum takınmalarını önerebilirim.

FELSEFEDE MARKSİST OLMAK

Fransız filozof Louis Althusser 1975 yılında Amiens Üniversitesi'nde savunduğu kümülatif tezinde şu soruyu ele alır: "Felsefede Marksist olmak kolay mı?" Ben bu soruyu biraz çevirip, Marksizmde filozof olmak ne demek diye soruyorum. Bir komünist olarak kendisinden ve partisinin körelmiş Marksizmini yeniden Marx ve Lenin'e yönlendirerek nasıl yeniden keskinleştirmeye ve devrimci enerjiyle doldurmayı düşündüğünden söz eder. Bu, bölünmüş Almanya'nın batısında akla hayale sığmayan bir durumdur. Burada komünist olmak için organize olmamış bir Marksist olmak yeterlidir. Daha bu yılın başında Frankfurter Allgemeine Zeitung'un bana yaptığı bundan ibaretti. Bu durum karşısında kendimi savunup savunmamam gerektiği konusunda tereddüt yaşadım. Ancak daha sonra Ernst Bloch'un ahlak denen şeyin tek gerçek anlamının "insanlar arasında var olan köle efendi ilişkisine ortadan kaldırma eylemliliğine yönelik" yaklaşımdır, "komünizme yönelik yaklaşım da" (1975, 227) bundan farklı değildir, şeklindeki düşüncelerini hatırladım. Çaresiz bir şekilde bu felsefi ahlaki anlam ile tarihsel olarak gerçekleşmiş komünizm arasında savrulacağımı fark ettim ve bu düşüncemden vaz geçtim.

Yani ben Althusser'den farklı olarak komünist değilim. Ancak onun gibi ben de kendimi Marksis olarak görüyorum. Ondan üç yıl önce ben de aynı şekilde "kümülatif" olarak çeşitli çalışmalarla profesör oldum. Söz konusu çalışmalar arasında temel yaklaşımlarını "Karl Marx'ın politik ekonomisinin eleştirisi için konumun ve sosyalist perspektifin anlamı üzerine" adlı sunumumda savunduğum Çaresiz Antifaşizm ve *Meta Estetiğinin Eleştirisi*'de bulunmaktadır. Orada meta estetiği teorisinin temelini oluşturan Marksist kapitalizm eleştirisinin bilimsel karakterini gerekçelendirmiş ve bunu yaparken argümanım, genel bir anlamaya büyük oranda karşı koyan nesnesinin, kendi

içerisinde çelişkili katı nesnel çözümlemesinin teoriye taraf olma özelliği kazandırmaktadır. Demiştim ki Marx'ın ekonomi kritiği "tamamı ile genel bir bakış açısı veya genelleşmeyi kaldırabilecek"[2] özelliğe sahiptir. Ben hâlâ bilimin genel olanı, toplumun genel çıkarına olan yakınlığını terk edip tekil çıkara yönelmesi durumunda kendisine ihanet edeceğini düşünüyorum.

Neden bu konu? 1971 yılında Batı Almanya'nın edebiyat dünyası henüz tutkulu bir şekilde "meta olarak sanat" konusunu tartışıyorken benim *Meta Estetiğinin Eleştirisi* adlı çalışmam yayınlanmıştı. Bu sorunsalın anahtarı olarak tasarlanmış olması Marburg'a misafir öğretim elamanı olarak gitmeme sebep olmuştur. Ancak çok geçmeden orada verdiğim dersin katılımcılarının – yarısına yakını öğretim elemanlarından oluşuyordu – ekonomik bağlamlara yönelik muğlak fikirlere sahip oldukları ve Karl Marx'ın *Kapital*'ini de sadece ismen bildikleri ortaya çıkacaktı. 'Altmış sekiz kuşağı" tarafından öncülük edilen tinsel atmosferin beraberinde getirdiği şey kısa sürede benden *Kapital*'e Giriş beklentisine giren bir grubun oluşmuş olmasıdır. Bunu haftalarca süren yoğun okumalar ve tartışmalar dönemi izlemiştir. Bu durum sadece katılımcılar üzerinde uzun soluklu bir etki bırakmamıştır. Çünkü Berlin'e geri döndüğümde beni izleyen okur grubuyla *Kapital*'e Giriş semineri vermeyi önerdim. 500'ün üzerinde öğrenci seminer salonuna yönelmiş bunlardan birkaç yüz tanesini aynı semineri sonraki yarıyılda da vereceğime dair verdiğim sözlerle ikna edip geri gönderebilmiştim. Hızlı bir yöntemle öğrenci danışmanlıkları oluşturdum. Haftalık danışman konferansı zamanla kendi başına bir mikro kültür özelliği kazanır, çünkü herhangi bir ücret almayan bu öğrenciler okuma gruplarından devşiriliyor ve süreleri dolduğunda görevlerini kendilerinden sonra gelen generasyona devrediyorlardı. O zamanlar *Kapital*'e Giriş derslerini öğrenci kültürü kendisini geliştirdiği sürece devam ettirmeye ant içmiş bir saflığa sahiptim. Böylece öğrenciler arasında ünüm yayılmış, güç odakları arasında ise yerle bir olmuştu. Bir Alman felsefe hocasından beklenen klasik dersleri vermediğim anlamına gelmiyordu bütün bunlar. Ama artık adım felsefede Marksist olarak geçiyordu ve bu durum kısa süre sonra kariyerimi mahvedecekti. Üniversite yönetimi rektör yardımcısı olan tarihçi Jaeckel aracılığıyla Felsefe Enstitüsü'nün öğrencilerinin yarısından fazlasının nasıl oluyor da derslerime katıldığı konusunda savunmamı istedi. Enstitü ve bölüm profesörlük kadrosu için önerdiklerinde bakanlık atama listesini iade eder. Margherita von Brentano beni kenara çekip şöyle demişti: "Bir kereliğine de olsa iyi materyalist olun şu Kapital derslerini bırakın." Ancak buna karşı öğrencileri bu projede yalnız bırakmama gibi bir andım vardı. Sonraki fırsatta Enstitü beni tekrar önerdiğinde bakanlık boşalan diğer kürsüleri doldurmayı da reddetmeye başladı. Asistan profesörlük sürem Şubat 1977 tarihinde sona erdi, tek seçenek olarak doçentlik tezimle elde ettiğim *venia legendi*, yani özel öğretim elemanı statüsünde ücretsiz olarak ders verme lütfuydu. Ben bu durumdayken Roskilde'den davet geldi ve böylesi bir daveti nasıl bir minnettarlıkla kabul ettiğimi düşünebiliyorsunuzdur.

2 Bana ait çalışmanın yeni baskısından alıntılanmıştır: *Neue Vorlesungen zur Einführung ins "Kapital"*, Hamburg 2006, 257.

İki yıl sonra Özgür Üniversite'ye profesör olarak atamam yapıldığında bilim senatörü şöyle bir açıklamada bulunmuştu: Atamanı Marksist olduğum halde değil Marksist olarak yapıyorum. Peter Glotz bunu neden söylediğini biliyordu. Federal Almanya'da Marksistler profesör yapılmıyordu, o böyle yaparak saldırıların önüne geçmek istiyordu. Yine de sağcı *Die Welt* gazetesi beni ertesi gün "Moskova'nın yüksek öğrenim politikalarının Batı Berlin'deki bir numaralı adamlığına" terfi ettirmişti.

Moskova olaya farklı bakıyordu. Keza Doğu Almanya'da öyle. Benim tarafımdan kurulan *Argument* Grubu sol entelektüelleri (o dönem henüz) demokrat komünist olan besteci Wolf Biermann'ın vatandaşlıktan çıkarılma işlemlerine karşı örgütlemişti. Ayrıntıya girmeden en azından şunu söylemek istiyorum: Felsefede Marksist olmayı ve Marksizmde filozof olmayı Althusser'den farklı deneyimledim; benim gibi Batı açısından Doğu'nun, Doğu açısından ise Batı'nın ajanı olarak görülenlerinkine benzer şekilde. Sistem rekabetçilerinin elleri soğuk savaş döneminde boğazımıza yapışmıştı.

Sadece felsefede Marksist olarak değil aynı zamanda Marksizmde filozof olarak akıntıya karşı kürek çekilmesi gerektiğine de, otobiyografisi ve aynı zamanda en kapsamlı çalışması olan ve ölümünden iki yıl sonra 1992'de yayınlanan *L'avenir dure longtemps*'da [Tr. *Gelecek Uzun Sürer*], yine Althusser değinir. 1980 yılında geçirdiği cinnet sonucu karısını öldüren (akıl hastası ilan edilip ceza verilmeyen), periyodik psikotik dürtülerden müzdarip birisinin hayatını yeniden gözden geçirdiği itiraflarıdır bunlar. Althusser adeta "babanın babası", yani bu bağlamda Marx'ın babası, olarak nitelemekten yorulmadığı, üstün gördüğü Jean Jacques Rousseau'nun *Confessions*'ini[3] ölçüt almıştır. Bu aynaya bakmış ve oradan göz ucuyla bize, okuyucusuna. "Voici le moment venu, que chacun, j'espère, attend autant que moi, de m'expliquer" – göz kırparak konuşulmamış mı? "Maalesef ben Rousseau değilim" der bir başka yerde, "ama yaşadığım ve hâlâ etkisi altında olduğum dramı kaleme almayı planladığımda çoğu zaman onun müthiş cesaretini hatırlamam gerekti."[4] Althusser'in itirafları da aşağıda bize eşlik edecekler. Amiens'in tartışmaları ile birlikte felsefi edebiyat ürünleri olarak bugünkü konum için müthiş bir çerçeve oluşturuyorlar. Yaşı genç olanlar için Althusser'in Marksizmdeki yeni bir teorik yaklaşım açısından pek çok ülkenin entelektüelini etkilediğini söyleyebilirim.

BÖYLE BİRİSİ NEDEN MARKSİST OLUR VE MARKSİST KALIR?

Althusserin komünist angajmanları Marksistliğini gölgede bırakır. Henüz 1950'li yılların eşiğinde komünist olduğunu söyler "ve öyle birisi olarak aynı zamanda Marksist olmayı da denedim; yani mümkün olduğunca Marksizmin ne demek *olduğunu* kavramayı denedim" (Être marxiste, 51). Marksizmin tarihsel olarak ortaya çıkışını da genel olarak benzer bir sıralamayla ele alabiliriz. Yükselen işçi hareketi 19. Yüzyılın son çeyreğinde *Komünist*

3 Rousseau çalışmasının önsözünde onu "var olan belki de var olacak tek doğal olana yakın, tüm gerçekliğiyle çizilmiş insan portresi" olarak ilan eder.
4 Alıntıyı aktaran P. Schöttler, "Ein lebendiger Toter", *DIE ZEIT*, içinde, 5 Haziran 1992, 14. (

Manifesto ve *Kapital*'in mesajını kavradı. Marksist kuramın ve sosyalist işçi hareketinin bu birleşmesinden tarihsel somut bir hareket olarak bu iki odağın geriliminden beslenen Marksizm doğar: Marx ve Engels'in geride bıraktıkları teoriler ve partileri ve sendikalarıyla modern sosyalist daha sonra komünist de olan işçi hareketi. Günümüzde bu birleşme büyük oranda çözülmüş durumda olduğundan Marksist olmanın çelişkilerine entelektüel olarak burjuva bir varoluşa sahip olmanın yanı sıra Marksizmsiz bir Marksist olma da ya da Marx'ın Marksizmin kurucu eleştirel teorisine çekilen bir Marksist olma da eklenmiştir. Ancak Marksizmin etik kor çekirdeği ve asıl odağı ve beslendiği asıl volkanik zorunlu çekirdeği eskisi kadar parıldıyor: *Kapital*'in endüstriye ayrılan bölümünün tanısının dayandığı kapitalizmin "toprağın ve işçinin zenginliğinin kaynağını" (MEW 23, 530) gömme.

Althusser Almanya'da komünist oldu; savaş tutsaklığının son döneminde esir kampına Pierre Courrèges adlı bir Fransız'ın getirilmesi sonrasında olur. Komünist olduğunu söyleyen "kendisini zorlamadan ortaya çıkıp konuşan" bu insanın "basit, doğrudan, içten, doğal", sadece varlığı ile bugünden yarına kampı değiştiren ve bizi inanılmaz bir şaşkınlık içerisinde bırakan" (102) bir tarzı vardı. Bunu okurken aklıma Pier Paolo Pasolini'nin *Teorema* adlı filmi geldi. Filmde biraz mitsel giyinen genç bir adam bir ailenin yanına gelir ve basit, doğrudan tarzıyla, gözle görülür bir çaba göstermeden ortaya çıkıp konuşup, her birinin Eros'un innasyonu olarak bilinçdışının derinliklerine itilmiş arzularını zincirlerinden kurtarıp kendisine çekerek kimlikleri sarsar ve bütün ilişkileri dönüştürür. Thomas Mann'ın *Yusuf* romanındaki göçebe Yahudilerin ateşin etrafındaki güzel sohbetleri gibi Althusser de komünizme yönelik ilk pratik dersinin anısını desen şekline sokar.

Mitsel deseni dikkate almadan bende burada kendi deneyimime olan yakınlığı görebiliyorum. Benim Marksizmim de Alman-Fransız hikayesi olarak başladı. Olay 1945'lerin Alman savaş esiri "kampı" yerine 1955'te Paris'teki bir ticaret binasının bodrum katında geçmektedir. Aileden ayrılıp dünyaya açılma konusundaki kararlı adımlarım beni Fransa'ya götürmüştü. Bir yandan Dostoyevski diğer yandan Freud tarafından çevrelenmiş, ilk felsefi okumaları Nietzsche üzerine olan ondokuz yaşında birisi olarak burada, Paris'te ipek tüller üreten eski bir firma olan Coudurier, Fructus & Descher'in gri giyimli depo çalışanlarının sonuncularının sonuncuları arasındaydım. Benim Pierre Courrèges'imin ismi Antoine idi, ama bu ismi miydi, soy ismi miydi bilmiyorum, ama ben, benimle öyle tanıştırıldığı için kendisine Monsieur Antoine diye hitap ediyordum. Onun basit, doğrudan ve doğal tarzı küçük grubumuzun iklim ve kültürünü eylem ve söylemler açısından Paris sokaklarında kendiliğinden etkiliyordu. Şef *hadi! marş marş! başla! çalış!* gibi kelimelerden oluşan öğrendiği Almanca bilgisini denemek için beni birinci kata her çağırdığında –o da Alman esir kamplarına kalmıştı– Monsieur Antoine bana beni sakinleştirerek, eliyle yere doğru pompalama işaretine benzer bir hareket yapıp, "ayaklarımın yere basması" gerektiğini hissettirirdi. Yüksek kültür eğilimleri olan bir küçük burjuva çocuğu olan ben, bu Antoine'dan içine girdiğim Paris işçi sınıfının eski okulunun sözsüz ittifakını öğreniyordum. Molalarda gri iş önlüklerinin sohbet peynir, şarap ve aşk

etrafında dönüyordu, ama bu ne bayağı ne de romantikti, tamamen sevişirken yapılan ve bu dünyaya yönelik olandı. Burada daha sonra dayanışma ve pratik materyalizm olarak kavramayı öğreneceğim şeyin ilk dersini aldım. Althusser'in Pierre Courrèges'inden farklı olarak benim Monsieur Antoine'ım komünist değildi, en azından böyle bir şeyden hiç söz edilmedi. Ancak onun bana örnekler aracılığı ile verdiği dersler o güne kadar boğuk ve bulanık bir şekilde hissettiğim ve kendimi bulmam için beni uzaklara götüren arzumun bugüne kadar solmayan bir renge bürünmesini sağladı. Bu daha sonra bir dizi benzerini yaşayacağım deneyimlerin ilkiydi ve benim daha sonraki kuramsal ve pratik projelerimin işçi sınıfı hareketine "bir duyumluk" uzağında oluşturulduğunu açıklamaktadır. Bu postmodernizme çılgınca gelebilecek hayali unsurlar barındıran, ancak aslında Marx'ın geç dönemlerinde aforizmasını da yazdığı tamamen özümsenmiş iknaya dayalı bir ilişkidir: "Toplum, emeğin güneşinin etrafında dönünceye kadar dengesini bulamaz." (MEW 18, 570) Bu cümle toplumsal doğa ilişkileri için de geçerlidir.

Havalar soğuduğunda güneye, Sanat Yüksek Okulunda resim ve Yabancılar üniversitesinde Fransız dili ve Edebiyatı okuduğum ve yanı sıra çeviri yaparak para kazandığım Montpellier'ye doğu yola çıktım. Burada Nietzsche ile özgürleşen ve ahlakdışılığı deneyimleyen, ancak *Kalpazanlar*'da onun sosyal darvinist efendi ahlakını bir kenara bırakan André Gide tarafından yazılmış ne varsa tükettim. Daha sonra da Sartre'ın *Bulantı* ve *Duvar*'ındaki absürdizme daldım.

On yıl sonra Sartre'ın absürd ontolojisini üzerine bir eleştiri ile felsefe dünyasına giriş yaptım – en azından onun eleştirel felsefi kanadına. Bu on yıl zarfında yolumu bulmuştum. Fransa'dan Batı Berlin, Latin Edebiyatı, Tiyatro Bilimleri ve Gazetecilik eğitimi aldığım, bir süre sonra Felsefe bölümüne geçip ona ek olarak bir Din Bilimlerini okuduğum Özgür Üniversite çekmişti beni kendisine. Onu, beni oldukça etkileyen İtalya'da, Perugia'daki yabancılar üniversitesinde geçirdiğim bir yıl izledi. Orada İtalyan Dili ve Kültürü okurken şehri yöneten üç partili koalisyonun seçim propagandalarını Enternasyonal çalarak yaptıklarına şahit oldum. 13 Mayıs 1958'de Cezayir'de Özgürlük Cephesi'ne karşı General Massu komutasında harekete geçirilen paraşüt birliğinin darbe yapmak amacıyla Paris'e inme tehdidinde bulundukları sırada, ben başka birileriyle birlikte komünist olan Fransız bir kadın öğrencinin beklenmekte olan çatışmalar için oluşturulan uluslararası tugaya katılma çağrısına uydum. Düşünün bir: Burjuva çocukları vahşi bir gerilla savaşında işkence ve adam öldürme konusunda oldukça deneyimli seçkin birliğe karşı! Daha sonra Paris'te salon korumalarından birisi olarak Jean-Paul Sartre'ın Rue Danton'daki Salle des Sociétés Savantes'da Charles de Gaulle'e karşı yaptığı ünlü konuşmasına tanıklık ettim. De Gaulle Fransa'nın otoriter kurtarıcısı olarak ona göre düzenlenmiş bir başkanlık yasasıyla başkanlık seçiminde aday olmuştu. *Les grenouilles demandent un roi*, "kurbağalar kralı çağırıyorlar."

Seçim benim hayal kırıklığına uğramama sebep olan De Gaulle'ün galibiyetiyle sonuçlandığında – savaşı sadece onun bitirebileceğini çok sonraları kavradım – kendi ülkemde de politik olarak angaje olabildiğim Batı Berlin'e geri dönüp gençlik örgütlenmesini gerçekleştirdiğim Uluslararası İnsan Hakları Ligi ve sosyal demokratlar ve sendikaların

öncülüğünde oluşturulan "Atom Ölümüyle Mücadele" hareketi içerisinde yer aldım. Berlin Özgür Üniversite'deki Nükleer Silahlanmaya karşı olan öğrenci grupları adına Mayıs 1959'da henüz 23 yaşındayken *Das Argument* adını taşıyan bildiri dizisini yayınlamaya başladım. Bu dokuz ay sonra "Blätter für Politik und Kultur" alt başlığıyla bir dergiye dönüşecek ve Reimer Lenz ve Helmut Gollwitzer tarafından hazırlanan *Cezayir Savaşı ve Bizim Ortak Sorumluluğumuz* kapağının yer aldığı sayısıyla nükleer savaş tehlikesine dikkat çeken çizgisini genişletecekti. *Das Argument* ismini Margherita von Brentano'nu aracılık etmesiyle Fransa'dan almıştık ve Paris'teki kardeş dergi *Arguments* ile yayını durduruluncaya kadar dostça bir ilişki kurduk. Cezayir sayısından iki ay sonra *Antisemitizmin Aşılması* kapağıyla yayınlanan bir sayı izler. O sayıdan sonra derginin alt başlığı *Berliner Hefte für Politik und Kultur* şeklinde değiştirilir. Son olarak ise 1969 yılında *Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften* şeklinde değiştirilir. Daha 1966 yılında görülmeye başlayan farklı bir sunum, yeni bir format, sistematik yapılandırılmış kitap tanıtım bölümü ve eş editörlük, Max Horkheimer tarafından yayınlanan Frankfurt Okulu Eleştirel Teorisinin yayın organı *Zeitschrift für Sozialforschung'*un yerine geçme isteğinin cesaretli sinyalleriydi. Kendimize bunu hedef olarak belirlemiştik, ancak geçen zaman ayrı bir dergi ortaya çıkarmıştı. Ve dergi benden de başka bir insan yapmıştı.

Beni felsefeye sürükleyen Nietzsche okumalarından sonra birkaç yılımı Freud'u ve okulunu incelemeye ayırdım. Ancak bundan sonra ve başlayan öğrenci hareketindeki çatışmalı ortamdan dolayı uysal olmayan bir biçimde Karl Marx'ın *Das Kapital*'ini okudum, ama yalnız değil, "biz" okuduk onu. Çünkü Rudi Dutschke'nin 'sitüasyonizmi' üzerinden yürüyen tartışma sonucu *Argument* Klübünde ortaya çıkan Marx-Engels-Semineri irrasyonalizme karşı kuramsal silahlar üretme ve işçi hareketinin deneyimlerine eklemlenme arayışına dönüşmüştü. Şimdi, 1965'te *Kapital*'i anlamamı sağlayan sorular beni zorlayıp onu daha sonraki gelişimimin en önemli eseri haline getiriyordu.

Paris'teki ilk eğitim dönemimden 28 yıl sonra tesadüfler benim, Karl Marx'ın yüzüncü ölüm yıldönümü olan 14 Mart 1983 tarihinde başlayan araştırma dönemini Paris Üniversitesi X'da geçirmeme neden oldu. Bu önemli yıldönümünden kısa bir süre önce yayımlanmaya başlayan Georges Labica'nın Althusser çevresinden gelen *Dictionnaire critique du marxisme* elime geçti. Onu Marksizmin öz aydınlanmacı döneminin habercisi olarak anladım ve o anda bu çalışmayı Almancada yayınlama fikri zihnimde şimşek hızıyla belirdi. Önsözde *Marksizmin Eleştirel Sözlüğü* başlığının Marksizm tarihinde hem yeni ve hem de acil ihtiyaç duyulan bir şeye işaret ettiğini yazmıştım: "Kendi kavramlarına tarihsel yaklaşım ve kendi tarihine eleştirel yaklaşım doğal hale gelecek." 'Ortaçağ' özelliklerine sahip benzer bir *Felsefe Sözlüğü*'nün Doğu Almanya'daki yayıncısı olan Manfred Buhr beni çok geçmeden ülkenin felsefi yayın organında yayınlanan bir yazıyla bir tür emperyalizm ajanı olarak lanse etti.[5] Kısa süre sonra DKP'nin 'baş ideoloğu' olan Robert Steigerwald Doğu Almanya Felsefe Kongresi'nde *Das Argument* dergisinde yerleşen "düşünme biçimi" ile ilgili şöyle der: "Böylesi bir 'entelektüel lümpen proletaryası'nın sosyalizme karşı olan

5 Bkz. H. Ridder, "Wer darf des Grales Hüter sein?", *Das Argument* içinde 143, 26. yıl., 1984, 5-9.

çekinceleri ve Leninizme olan mesafeli tutumu lümpen proletaryasının kendisinden daha 'berbattır'.[6] Öyle görünüyor ki Marksizmde filozof olma kurucu düşüncelerine bağlı kalan bir filozoftan daha dibe çökmek mümkün değildi.

1983 yılında bu çeviri projesi üzerinde çalışan grup Fransız bakış açısı dışındaki bakış açılarını barındıran bir veya iki cilt yayınlamayı planlıyordu. Çeviriler sekiz cilt olarak, ilki 1983 sonuncusu Berlin duvarının yıkılmasından az önce 1989 yılında yayınlandı ve planlanan eklerden de Avrupa devlet sosyalizmlerinin çökmesinin de etkisiyle *Tarihsel Eleştirel Marksizm Sözlüğü*'nün kurulması fikri doğdu. 1994 yılında ABD'de ilk cildi tanıttığımızda o zamanlar Kanada Sosyologlar Derneği'nin başkanı olan Frank Cunningham bu yayını "world historic" olarak nitelemişti. Bugün bile bu konuda haklı olduğunu düşünüyorum. Çünkü nasıl bir dünya tarihi ve nasıl bir dünya trajedisinin yükünü sırtlamıştık! Ama aynı zamanda tarihsel deneyimler, kuramsal taslaklar ve felsefi arzularla dolu nasıl bir zenginlikti bu! Fredric Jameson bu konuda şöyle der: "Hemen hemen Atina'nın altın çağıyla aynı süreye sahip Marksist ve komünist gelenek hassas bir anlamda Avrupa solunun her seferinde dönüp bakılması gereken altın çağına karşılık gelir." (2009)

Öte yandan on yıl süren Gramsci'nin *Hapishane Defterleri*'ni çevirme işi sırasında sıklıkla oluşan karınca bedeniyle Sahra Çölü'nü geçmek zorunda olma duygusu yaşattıysa *Tarihsel Eleştirel Marksizm Sözlüğü*'nün yayıncısı olarak onun bitişine tanıklık edemeyeceğimi biliyorum. Sağlıklı insan aklına sahip kişiler kafalarını sallayarak bir insanın neden böyle bir işe girişmiş olabileceğini sorabilirler. Hele bir de bazı parti teorisyenleri onu "Marksist değil" olarak damgalamış ise.[7] Neden o halde? Böyle birisi Marksist olduğu yetmiyormuş gibi bir de öyle kalıyor?

Ernst Bloch'un yanıtı kategoriktir: "Marksist olan birisinin aslında bir filozof da olması gerekiyor; ve eğer kişi filozof ise filozof olmak için ya Marksist olmalı ya da istesin veya istemesin hükmeden hakim sınıfın ideoloğu olmak zorunda." (1975, 139) Yine Bertolt Brecht'in "*Das Kapital*'i okuduğumda oyunlarımı anladım" cümlesi de 20. yüzyılın korku ortamı içerisinde aynı deneyime vurgu yapıyor.

Bunun nedeni şudur: Marksist olma entelektüel üretkenliği zincirlerden kurtarır ve aynı zamanda onu kendisine bir anlam veren tehlike teşhisine ve bir projeye bağlar. Bu içdünyaya yönelik ancak dünyanın durumunu aşan bir geri bağlanmadır, yani kelime anlamıyla *religio*'dur. Bloch bu nedenden dolayı kendi felsefesi ile ilgili içi rahat bir şekilde "en azından niyet açısından, soğuk kanlı ve ödün vermeyen bakışıyla, ekonomizm yapmadan ama uzun süre ihmal edilmiş altyapıdaki ekonomik nedenleri araştırmasıyla" (162) tamamen Marksistti diyebiliyordu. Marx'ın politik ekonomi eleştirisi ile keskinleştirilmiş bakış açısı ile hüküm süren toplumsal biçimlenmeye bakmak felsefe yapmanın her türünü yanlış kılar.

---

6 VI. Doğu Almanya Felsefe Kongresi (17-19 Eylül 1984), *Das Argument* içinde, 156, 28. Yıl., 1986, 240.

7 H.Jung ve W.Schwarz, »Karl Marx ist Gegenwart – Bundesdeutsche Marxrezeptionen und Merkwürdigkeiten im 100. Todesjahr – Ein Überblick der Haupttendenzen«, *Marx ist Gegenwart* içinde, edt.. IMSF, Frankfurt/M 1983, 356.

MARX'TAN SONRA SORUN OLARAK FELSEFE

Bir Marx öğrencisi açısından felsefedeki ilk yalpalanma ustasının felsefenin kendisini reddetmesidir. Çünkü Marx onun kuramsal üretim biçimini ideolojik biçimler altında sıralıyor ve aktörlerini de, yani "filozofları hükümeti, hukukçuları, askerler ve din adamlarını ideolojik meslekler" (MEW 23, 469) altında ele alıyor ve onlarla ilgili "maddi üretimdeki çelişkilerin ideolojik mesleklerin süper yapısını zorunlu kıldığı, çünkü onların iyi veya kötü (kapitalizm açısından iyi) etkinliğine ihtiyaç duyduğu" (MEW 26.1. 259) düşüncesini savunuyordu.

Böylece ikinci bir yalpalanmayla karşı karşıya kalıyoruz. İdeoloji ve ideologlar Marx açısından kendi eleştirel kuramının karşı kutbunu oluşturuyorlardı. Friedrich Engels gibi ilk nesil Marksist filozoflar arasında yer alan Antonio Labriola da 1896 yılında söylediği şu sözlerden anlaşıldığı üzere bunu tam olarak biliyordu: Marx'ın kuramı "her ideolojinin bakış açısını geri dönülmez bir biçimde aşmıştır."[8] Bu, daha sonraki İkinci Enternasyonal Marksizmindeki ana akımın doğrudan karşısında yer alır. Henüz Temmuz 1889'daki kuruluş toplantısında Lenin'in felsefe alanında hocası olacak olan genç Rus delege Georgi Plechanow "bizim devrimci *ideologlarımız*" kavramını kullanmıştı (Jena 1989, 67) Üçüncü, Komünist Enternasyonal'de ise büsbütün "Marx ve Engels işçi sınıfının ideologları"[9] olarak nitelenir.

Sonraki dönemlerde Helmut Steiner'in Marksizm kamulaştırması[10] olarak nitelediği felsefenin ideolojik statüsüne dair bir sistem yerleşir: Marksizmin yetkinliğinin güç merkezi tarafından tekelleştirilmesi, aynı şekilde işçi sınıfının ve onun entelektüellerinin de kamulaştırılması anlamına gelir. Marksizmini bu çizgide öğrenen Althusser, yaptığı Stalinizm eleştirisine rağmen Marksist ideoloji eleştirisinin ideoloji içerisindeki işleyişini ontolojik olarak sağlamlaştırır: "Sadece ideolojik bir dünya görüşü *ideolojisiz* toplumları tasarlayabilirdi" ve "*tarihsel materyalizm komünist bir toplumun dahi hiçbir zaman ideolojisiz olmaya yetinebileceğini tasavvur edemez.*"[11] Ama Marx ve Engels bunu tasavvur etmişlerdi. Bu bakış açısıyla kabul edilmesi zor bu cümle, Althusser'in ideoloji kavramını psikanalizdeki tamamen farklı bir bağlama sahip bilinçdışı kavramıyla iç içe düşündüğüne işaret etmektedir.

Aynı şekilde Brecht'te kavramları tamamen farklı ancak Marx'a yakın bir anlamda ele alır. Onun ilgilendiği "İdeolojilerin yok edilmesinde diyalektiğin kullanılması"dır (GA 21, 524). Onun örneği Marx'ın metafizik eleştirisini yeniden ele almam konusunda beni cesaretlendirdi. Ancak Marx'ın felsefi ideolojilerle ilişkisine yönelik çizdiği resmin sadece yarısı doğru. *Me-ti* karakterine Genç Marx'ın "filozofa henüz filozof olarak yaklaştığını ve iddiaları kendi konumundan hareketle analiz ettiğini" söyletir. Buraya kadar doğru.

8 A.Labriola, Über den historischen Materialismus (1896), edt.. A.Ascheri-Osterlow u. C.Pozzoli, Frankfurt/M 1974, 164.

9 G.Heyden, Art. "Klasse", in: M.Buhr u. G.Klaus (Hg.), Philosophisches Wörterbuch, 6.A., Leipzig 1969, 569.

10 Bkz. HKWM 8/II içindeki aynı isimdeki bilgi.

11 L.Althusser, Für Marx, Frankfurt/M 1968, 182.

Konuşmaya devam ettirdiğinde yanlış hale geliyor: "Daha sonra onları filozof olmayarak ele alır ve bu örnekten hareketle yaşamak için felsefe yapmak yerine felsefe yapmak için yaşadığında bunun ne tür saçmalıklara yol açabileceğini gösterir. Sonunda ise sadece ara sıra da filozofları sinekler gibi kovarak pratik araştırmalara yönelir." (W 12, 556) Ama hayır: Gerçekte Marx – bu konuda Althusser haklı – en azından klasik filozofları yöntem oluşturma ve kavram açıklama konusunda, ama aynı zamanda değer ve katma değer konularında eski kuramları ayrıcalıklı bir konuma yerleştirir – felsefi materyalizmin temellendiricileri olan Demokrit ve Epikür'den ve pek çok değer biçimi gibi düşünce biçimi, toplum biçimi ve doğa biçimi üzerine ilk kez araştırma yapmış büyük araştırmacı Aristoteles'ten başlayıp, Bacon, Hobbes, Spinoza, Vico, Rousseau, Alman İdealistleri ve onların materyalist eleştirmeni Feuerbach v.b. ile devam eder.

Brecht, büyük olasılıkla bu yazının başlığı için de sorun haline gelen "filozof" kavramının çift anlamından dolayı tökezledi. Günümüzde profesyonel olarak felsefe ile ilgilenen herkese filozof denmektedir. Geçmişte sadece "düşünce biçimi" (Kant) geliştirmede katkısı olanlar filozof olarak değerlendirilirdi. Kierkegaard *Ya-Ya da* (1843) adlı çalışmasında filozof kavramının her iki anlamını eski eşya dükkanı manzarası içerisinde anlatır; birisi çamaşırını ütülemeye getirmiştir, çünkü vitrindeki bir yazıda "burada eksiklikler düzeltilir" yazıyordur. Nietzsche bir adım daha ileri gider: Felsefe profesörleri felsefeyle kurtçuğun cesetle uğraştığı gibi uğraşırlar. Onu kemirirler. Kendisi Heleniştti, hiçbir zaman felsefe profesörü olmadı, ünlü Danimarkalı filozof Kierkegaard veya kısa bir süre önce BBC'nin anketinde dünyanın en önemli filozofu olarak öne çıkan Marx da öyle. Brecht'e geri dönecek olursak: Me-ti karakterinin ağzından söylediği yaşamın ve felsefenin yer değiştirdiği şeklindeki eleştirel argümanı da göğüs geremez. Yaşamın felsefe karşısındaki önceliği binlerce yıllık temel bir felsefi aksiyomdur - *primum vivere deinde philosophari. Yaşam* doğal olarak eski filozofların söylemiyle doğru yaşamaktır, *doğru* yaşamaktan kasıt da mutlu yaşamaktır ve bütün bunlara rağmen mutluluğun istikrarsızlığı karşısında sonuç olarak felsefi an yine öncelik kazanır.

Brecht, yazdığı kısa Me-ti hikayesiyle Marksist felsefe eleştirisini yoğunlaştırdığına inanır. Onu yanıltan şeyin ünlü on birinci Feuerbach tezi olabilir. Doğu Almanya'nın çöküşünü altın harflerle Berlin Humboldt Üniversitesi'nin ana binasının merdivenlerinde ayakta kalarak atlattı: "Filozoflar dünyayı sadece farklı *yorumlamışlardır*, fakat önemli olan onu *değiştirmektir*" – Marksizmde bir filozofun bu cümleyle işi kolay değil. Dünyayı düşünsel olarak kavramayı bırakıp değiştirmeye mi çalışmalı? Kendisini felsefe yapmayı bırak gibi bir zorunlulukla karşı karşıya görmese bile geriye dünyanın *nasıl* ve *ne yöne doğru* değiştirilebileceği sorusu kalıyor. Tam da burada devlet sosyalizmi içerisindeki egemen parti kendisi tarafından başlatılan dünya değişikliğini Marksist felsefenin gerçekleşmiş hale olarak kabul edip felsefi olarak gerekçelendirmesi önerisi ile karşısına çıkar. Marksist eleştirinin kendisini *kapitalist* ideolojiyle veya resmi Marksizm yorumları dışındaki yorumlarla sınırlaması gerekiyordu. Altın harfler aynı şekilde düşünen entelektüellerin ve özellikle de onlar arasındaki devlet ideolojisi disiplinine boyun eğmiş Marksistlerin kabusu haline gelir. Dünyayı değiştirme söyleminin otonom eleştirel yorumunun geçerliliği ortadan kaldırılır.

Bu arada, üzerinde altın harflerin parıldadığı kırmızı mermerin Hitler'in çalışma ofisinden kalma olduğunu da eklemek gerekiyor. Böylesine değerli malzemenin bilimi takdir etmek üzere kullanılmasına karşı söyleyebileceğim bir şey yok. Ancak söz konusu cümlenin yer aldığı metnin asıl hali Marx'a değil Engels'e aittir. Ancak yorumlamak ile değiştirmek arasında birisini dışlamayı öneren "fakat" [üzerine tartışma] için burası uygun yer değil. Aksi halde Marx'ın telkin ettiği sekizinci tezin bir anlamı olmazdı: "Gizemlilik kuramına vesile olan bütün gizemler akılcı çözümlerini pratikte ve bu pratiğin anlaşılmasında bulurlar." Yorumlamadan anlama diye bir şey yoktur. Zaten filozofların dünyayı sadece farklı yorumladıkları şeklindeki cümlenin ilk yarısı Althusser'in de belirttiği gibi "tamamen yanlış"tır: "Pratik olarak dünyaya ve onun bilgi ve pratik biçimlerine etkide bulunarak onu değiştirmekten hiçbir zaman vazgeçmediler, belki her türlü felsefenin özelliklerinden olan kendi eylem biçimine uygun olarak doğrudan değil, mesafeli bir biçimde."[12]

Marx yaptığı felsefe eleştirisi ile genel olarak felsefenin dolaylı eylem biçimi ile ilgili olan bir şey tasarlıyor. Marx'ın burada, Aristoteles'in bir insanın felsefe yapmaya başlamasını "eylem yapmayı, özellikle de üretmeyi bırakıp" (EN 1178b, 20f) "saf bakmayla sınırlı kalması" (27) koşulu ile bağdaştırmasını göz önünde bulundurmuştur. Marx, düşünmenin felsefi belirtisinin yaşam ve çalışma bağlamından soyutlanmasını, egemen sınıfa ve devlet gücünün parçası olan ideolojik sınıfa havale edilmesini eleştiriyor. Ve toplumsal konumdan doğan soyut felsefi grameri eleştiriyor.

Brecht'in geç dönem Marx'ına filozofları can sıkıcı sinekler gibi avlattığı yerde Antonio Gramsci Marx'ın felsefeye vedasından felsefi bir eylem çıkarır – doğal olarak farklı toplumsal düzenden, farklı kuramsal üretim biçimlerinden ve buna uygun felsefi gramer ve farklı yapılanmadan hareketle oluşan *yeni bir* felsefenin eylemidir bu. Bir kere akademik uzmanlık gerektirecek bir şeyi kastetmediğimiz sürece her insan filozoftur. Burada stoik bir yetenek olan darbelerin altından kalkabilmeyi, sıradan bir insanın bir "filozof gibi davrandı" şeklinde ifade ettiklerini bir anlam olarak tanımaması nedeniyle Brecht ile buluşuyor. Brecht bu anlamla bağ kurmak istiyor, ancak darbelerin altından onlardan kaçmayı da unutmadan kalkabilmeyi, onları dağıtmaya dönüştürerek, tabii onlardan sakınmayı da unutmamak gerekiyor.

Brecht ve Gramsci'den, Marksist felsefe eleştirisinden sonra, bu eleştirinin gerisine düşmeden nasıl felsefe yapılabileceğini öğrendim. Orada eleştiri egemen bilgi olarak varlığını sürdüren felsefe ve ona uygun görüş için geçerliydi. Buna karşın burada, yaşam için gerekli çalışma koşullarından başlayarak egemen *eleştiri* bilgisi olarak ve Brecht'in Antik Yunan bilgeliğine göndermede bulunarak söylediği gibi "sanatların en büyüğü olan yaşam sanatının öğretmeni" olarak alttan başlayarak oluşturulmaktadır (GA 23, 291; GW 16, 703). Bir süre sonra 'aşağıdan yukarıya doğru' gerçekleşen bu yapının, genel olarak Marksist kuram oluşturmada, hatta aslında bilimsellik iddiasında bulunmak istiyorlarsa bütün kuramlar için geçerli ölçüt olması gerektiği konusunda ikna olmuştum. Yönetimde yer alan Marksizmde bu konuda sıkıntılar yaşanabilirdi.

---

12 "Die Veränderung der Welt hat kein Subjekt. Notiz zu den Thesen über Feuerbach", Fransızcadan çeviren: B.Heber-Schärer, *Neue Rundschau* içinde 106. Yıl, 1995, H. 3, 9-16.

MARKSİZMDE FELSEFE YAPMAK

Afrikalı filozof Paulin Hountoundji bana otuz yıl önce "kişi hep birilerine göre 'Marksist'tir" demişti. Marksizmin içinde bu yasa tersine işler. Orada kişi birileri için hep 'Marksist değildir'[13] Marksizmin 'içindeki' Eleştirel kuram 'içinde'si istikrarsız bir içinde'dir, her an dışarıda bırakılma ile karşı karşıyadır. Dışarıda kalma tehdidi yukarıdan gelen konformizme aşağıdan karşı koyulmasından kaynaklanmaktadır. Kolektif eylem yeteneğinin oluşması gerçekten de bu iki konformizmin yakınlaşmasını gerektirir. Eleştirel kuram bu durumu özellikle iki cephede ihlal eder: İlki, Brecht'in diliyle söyleyecek olursak, gerçekliğin sürekli düşüncenin altından hareket etmesi ve bundan kaynaklı olarak düşüncenin periyodik olarak o ana kadar doğru kabul edilenin konformizminden uzaklaşması gerektiğinden ortaya çıkar. İkinci cephe Marx ve Marksizm arasındaki uçurumdan dolayı ortaya çıkar. Bu konuda ilk kez Rosa Luxemburg düşünmüştür. Bu uyuşmazlığı 1903 yılında "işçi hareketinin asıl kuramsal ihtiyacının" kapitalist sömürü kuramı ve kapitalizmin aşılmasına yol açacak olan krizselliğinin analizi tarafından karşılanmış olması ile açıklar. Bunun da "işçi hareketinin önder ideologlarını entelektüel etkinliklerinde oldukça sınırladığını" ve bunun sonucunda Marksist öğretinin "en önemli" boyutunun "kullanılmadan" orada durduğunu söyler (GW 1/2, 366f). "Böylece" der Luxemburg, "Marx tarafından kuramsal olarak ortaya çıkarılan proletaryanın bugünkü toplum içerisinde varoluş koşulları Marx'ın kuramının yazgısından öcünü alır." (368)

1903 yılında henüz tahmin etmesi güç olan ve Luxemburg'un hayatına mal olacak olan "Aşırılıklar Çağı"ndaki (Hobsbawm) gelişmeler bu "öcü" devlet düzlemine kaydırmıştır: Doğu'da Rus Marksizminin çoğunluk çizgisinin despotizmle yönetilen gelişmekte olan bir ülkede devrimci bir şekilde devletleşmesi sayesinde, Batı'da ise orada başlangıçta var olan Marksist çoğunluğun eritilerek sosyal demokrat refah devleti içerisinde fordist özelliklere sahip kitlesel üretim ve kitlesel tüketim zemininde eritilmesi ve onların da düşmanca bir tutumla 'nasyonal sosyalizm' tarafından devralınması sayesinde.

Günümüzde bu sorular farklı sorulmaktadır: Uluslarötesi hightech-kapitalizmi geleneksel işçi hareketini zayıflattı ve çalışma koşullarını, işçi sınıfının daha önce bilinmeyen bir şekilde küresel olarak parçalanması yoluyla dönüştürdü. Dünya çapındaki internetin sanal vatandaşları olarak kısmi de olsa entelektüelleşmeleri ve sayısı milyonlarla ifade edilebilecek dönüşümleri, işçi sınıfının parçalanmaya giden farklılaşmasını arttırmıştır. Hollandalı teolog Ton Veerkamp söylediği "birleştirme programı olarak" uluslarötesi bir işçi hareketi şeklindeki bir şey henüz keşfedilmedi.[14] Sorunlar ancak Bloch'un altını çizdiği sadece marjinal olarak gerçekleştirilen nesnel olasılık tarzında ortaya çıkıyor.

Bu çifte sorunun önyüzünü ele alma görevini kabul etmek "Marx'la Marx'ın ötesine" ve "Marx'a yeniden başlamak" formüllerine bakmayı gerektirir. İkinci formül

13 Hans Heinz Holz'un Ernst Bloch'u Sovyet İmparatorluğu'nun çöküşünden sonra da birçok eğilip bükülmeyle Marksizm dışına çıkarması gibi. Benzer şeyi Holz, cinsiyet ilişkilerini üretim ilişkileri olarak gören Frigga Haug için de yapmıştı.

14 Bkz. T.Veerkamp, "Gott", HKWM 5 içinde, 2001, 930.

ikincisiyle anlam olarak karşılaştırıldığında 'yeni' kavramına dikkat etmek gerekiyor. Çünkü geriye dönmek Marx'ta kalmak anlamına gelmiyor.

Althusser ilerlemeye devam etti. Marx'ı yeniden üretmek istiyordu. Rousseau'yu Marx'ın "babasının babası" ilan etmişti, oysa aslında bu konumun peşinde koşan kendisiydi. Amiens'de dile getirmeden hayata geçirdiğini hayat hikayesinde itiraf eder. Marx'ın metinlerini Marx'ın özanlama tuzaklarından kurtarmaya yönelik düşünmeyi gerçekleştirdiği Arşimed noktasını onun düşünülmemişi olarak niteler.[15] Düşünülmemişi ise isimlerini vermeden Marx'ın *Kapital*'i ve Lenin'in pratiği içerisinde etkili olduğunu gördüğü diyalektiğin yeni kategorileri içerisine yerleştirir (Être marxiste, 63f). Althusser'in Marksist diyalektiğe 'yeni isim verme' isteğinde olduğu bir durumun Marksist felsefe yapma açısından büyük bir gelişmeye karşılık geldiğini düşünüyorum. Hedefinde Hegel'in tümcülük (Totalität) düşüncesi vardır, onu yorumlama yoluyla Marx'tan alternatif olarak ödünç aldığı "bütün" (Ganz) kavramıyla birleştirir. Althusser, naif bir bilince kurnazca gelebilecek tümcülük ve bütünlük arasındaki bu kategorik ayrımın içerisinde Marx'ın Hegel'i aşıp materyalist bir zemine bastığı belirleyici nitel adımı görür. Althusser, Friedrich Engels'in ekonomik ilişkilerin toplumsal varoluşu ve bilinci doğrudan değil ancak "son merci" olarak belirlediği açıklamasını, ekonomik belirlenimcilik ve kuram ve araştırmaya verilmiş olan bütünün içerisinde çoğulculuğun örnekleri hakkında düşünme görevi anlamındaki varsayılan son söze yönelik özgürleştirici bir reddediş olarak kavrar (Être marxiste, 61). Lukács'ın *Toplumsal Varoluşun Ontolojisi*'nde yaptığı gibi Marx ve Engels'in düşünceleri altında yeni temeller inşa eder. O temellerle bu değiştirdiği düşünceyi Marx göre daha iyi gerekçelendirmeyi hedefler.

Roskilde'den dönüp Berlin'de ideoloji kuramı araştırma projesini kurduğumda, tümcülük düşüncesi eleştirisinde Althusser'in peşinde gittim.[16] Kanıtlanabilirliliğini Marx'ın "toplam işçi", "fikirsel toplam kapitalist" veya "toplumsal ilişkiler topluluğu" kanıtlanabilirliliğinin farkına vardığım Althusser'in "bütünlüğü"nü ben Sartre'dan hareketle "bütün olmayan bütünlük" olarak niteledim ve kavramın süreç özelliğine yöneldim. 1 Eylül 1977 tarihinde şunu not etmişim: "Bütün yoktur, oluşur. Bütün yoktur, mücadeleyle şekillenir. Bütün olmayan bütünlük, la totalité détotalisée." Ondan kısa süre öncesine kadar Althusser'in Marx'la olan ilişkisini, kendi babam olmak istiyormuşçasına, kendime uyarlayıp uyarlayamayacağımın denemelerini yapıyordum: "Benim şu sıralar asıl sorunum faal felsefemi genelleştirme ve kategorize etme sorunudur. Sorun onun açıklanmasında değil uygulanmasındadır." Ancak daha sonra görev edindiğim şeyin anlamını kaydırıyorum: "Benim konum bu nedenle bir şeyi elde ettiğim anda onu kötü görme şeklindedir. Buna karşın Althusser gayet iyi mücadele etmektedir (ya da kuram pazarlaması yapmaktadır). Soyutlamaları süreklilik gösteriyor ve aktarılmaları kolay, ancak çoğu zaman içi boş." Althusser bağlamında o zaman doğrudan dilime almadığım bu kötü "içi boş" kelimesinin

15 Biraz bulanık söylediği gibi, bu düşünülmemiş olan "bu bilincin sırtının arkasındaki bilinçten üretilen bütüncül süreçten" doğar (Être marxiste, 63).

16 Ondan bir düzine kitap ve Alman Faşizminin Felsefesi üzerine diğeri ise Felsefede Cinsiyet İlişkileri üzerine iki araştırma projesi doğdu.

kendisi burada içi boş görünebilir, ancak tamamen Althusser'in karşı-abartı yöntemiyle ilintilidir. 1975 yılında Amiens'de bu yöntemi kendi üslubu olarak açıklamış ve bu yöntemin temelinde, hükmeden ve hükmedilen arasındaki ideolojinin güç dengesine müdahale anlamında "doğruluğun etkinliğinin bütün bir kuramının" yer aldığını belirtmiştir (56-57). "Gerçeği bütün çıplaklığı ile göstermek yerine fikirleri değişime zorlamak" ve "anatomik varlığının ruhları 18. yüzyılın ne olduğu konusunda aydınlanmasını" beklemek istediğini söylüyordu. Tartışmak onun için "toplumsal mücadele sürecinin mantığını" (57) kullanmak anlamına geliyordu. Ancak bunu yaparken yanlış olanın propagandasını yapabileceğinin farkındaydı ve bunu "her türlü felsefenin riski" olarak kabul ediyordu. Çünkü burada "karar verecek durumda olan bir merci bulunmamaktadır." (58) Bu bana kuramsal vicdanın rafa kaldırılması, idealize edilmiş bir proletarya diktatörlüğünün hayali ortağının üslubu gibi gelmişti. Buna karşın ben, Gramsci'den materyal çözümleme anlayışımı sosyal çözümlemeci bakış açısıyla birleştirmeme neden olan dinlemeyi, dönemin söylem malzemesine eleştirel şekilde dikkat kesilmeyi öğrenmiştim.

Bu çalışmaya hazırlık yapmak üzere Althusser'in ölümünden sonra yayınlanan itiraflarını okurken onun orada çalışma şeklini acımasızca "retorik ikna gücünü" (155) araştırmadan üstün tutan bir kişinin tarzı olarak betimlediğini keşfettim. Gerek sözlü gerekse yazılı olarak pek çok konuyu fazla bir bilgiye gerek duymadan ele aldığını belirtir: "Ancak bilimsel bir yazı oluşturabilecek ve ele aldığım herhangi bir konuya yönelik bilgisizliğimi önsel yaklaşım altında saklayacak yetenekteydim."[17]

Bu tutum bana itici geldi. Ancak Althusser'in "Babanın (Marx) babası olma" tarzının içerisinde kendi çalışma tarzımdan bir parçayı da yazılmış buldum. Marx'ı değiştirmeden yorumlamak mümkün değildir. Benim Kapital'e Giriş'te yaptığım da bundan farklı mıydı? Ben de Althusser'in kendi "geliştirme yöntemi" olarak adlandırdığı Marx'ın "diyalektik yöntemini" varlık-olgu-metafiziğine meylettiği yerde sürekli eyleme yönelik olarak yeniden yapılandırmamış mıydım? Bir tabu kırılması kaçınılmazdı. Althusser bunu ifade ederek, Marx'ı kendi adına aşmamız gerektiğine dayalı ticaret sırrımızın tamamını ifşa etmişti. "Evet" diyor Althusser itiraflarında "adeta Marx için kaba Marksizmden farklılık gösteren yeni bir felsefe oluşturduğumun farkındaydım, ancak artık okuyucuya çelişkili değil tutarlı ve anlaşılır bir yapı olarak yansıdığı için amacıma ulaşmış ve onun tutarlılık ve anlama isteğini yerine getirerek de aynı zamanda Marx'ı 'öğrenmiş' olduğumu düşünüyordum. [...] O gerçekten de bize çağdaşımız olarak geri verilebilirdi." (*L'avenir*, 214) Buraya kadar söylenen programın içerisinde kendimi de görebiliyorum. Ancak burada, bu sorunun varlığından antik dönemden bu yana en iyi şekilde haberdar olan filolojinin erdemlerine ihtiyaç var. Althusser'in "Marx'ın asıl düşüncesini kavrayabilmek için kendimizi onun üslubundan sıyırmamız" (214) gerektiği şeklindeki talebi[18], kibrin sınırların zorlayıp onun sözlerini kendi düşüncemize kurban etmek anlamına gelir. Burada

17 "Mais je savais ›faire‹ une dissertation et dissimuler convenablement mes ignorances sous un traitement *a priori* de n'importe quel sujet, et naturellement dans l'ordre d'un bon exposé universitaire, avec tout le suspens théorique désirable" (154).

18 "...nous détacher de la littérarité de Marx, pour le rendre intelligible à sa propre pensée"

oğul babayı mirastan yoksun bırakmış oluyor. "Babanın babasını oynamayı o kadar iyi öğrenmiştim ki" diyor Althusser "ve onun ne düşünmesi gerektiğini onun yerine düşünmek işinden öylesine büyük bir zevk almaya başlamıştım ki, onun kendisi olmak adeta üstüme oturmuştu." (L'avenir, 215)[19]

MARKSİST FELSEFE YAPMA PARADOKSUNU YAŞAMANIN İKİ BİÇİMİ

Önemli sorularda Althusser ile aynı ipi çekerim. İkimiz de Hegel'den çok şey öğrendik ancak ikimiz de Marx'ın tekrar hegelleştirilmesine karşı durduk. Bizi birleştiren Epikür ve Spinoza'ya olan sevgimiz, aynı zamanda Machiavelli'ye duyduğumuz saygımızdır. Sonra yollarımız yine ayrılır. O Rousseau gibi olmak ister, dehasını kıskanır. Ben ikisini de kıskanmam ve Brecht ve Gramsci ile felsefe yaparım. O Marx'ın ideolojik olana getirdiği eleştiriyi ideolojinin varoluşsal ontolojik ölümsüzlüğü olarak sunarken, ben, onun yaptığı bu rötuşu ortadan kaldırıp Marx'la bağı olan ideoloji kuramını son yüz yılın tarihsel gerçekliğinde sınayıp geliştirme çabasındayım. O Gramsci'nin hegemonya kuramını kendi ideolojik devlet aygıtı tezi altında saklarken ben onu saklandığı yerden çıkarıp onu çevirmek için çaba gösteriyorum – öncelikle ana dilime ama aslında bugünün gerçekliğine çeviriyorum.

Görüldüğü kadarıyla Althusser sadece kuram üzerine yazdı gerçeklik üzerine yazdığı kuramsal bir şey neredeyse yok. Ancak gerçeklik her zaman somut ve özeldir. Burada pozisyon farklılıklarımızdan bağımsız olarak Hegel'in sözleriyle ifade edecek olursak "düşüncenin gerçekliğe yaklaşımı" açısından ayrı düşüyoruz onunla.[20] Benim *Meta Estetiğinin Eleştirisi* aynı zamanda genel ve maddi olarak somut; geneldir, çünkü bir olgu dünyasını tüm yönleriyle ortaya çıkarır; maddi olarak somuttur, çünkü gelişimi olgular boyunca ilk kendiliğinden ortaya çıkmış biçiminden başlayarak günümüz hightech kapitalizminin ayrıntılarında ve devlet sosyalizmi içerisindeki yansımalarına kadar izler. Çok geçmeden genel ve bütün sınıfsal toplumlar için geçerli taslağını da diğerleri ile birlikte tarihsel olarak farklı açılardan (felsefe, sosyal psikoloji, psikiyatri, hukuk, din, politik ritüeller v.b.), babaerkil cinsiyet ilişkileri gibi somut konular üzerinden, kapitalist burjuvazi koşullarında özne oluşumu veya burjuva öznesinin faşistleştirilmesi örneğinde veya do-it-yourself-mobilize etme pratikleri üzerinden araştırdım. Yine *Kapital* okumasının genel teorik başlangıcının epistemolojik açıklamasını kısa süre sonra 21. Yüzyılın hemen başlarında transnasyonal hightech-kapitalizminin kavramsal nüfuz denemesinin eklemlendiği Fordist Marksizmin analizine dönüştürdüm. Aynı şeyler hayatımızda mikrolojik olarak varlığını sürdüren kültür oluşturucu farklılığın belirtilerini somut sosyal yönüyle ele aldığım *Kültürel Bir Felsefesinin Unsurları* adlı çalışmam için de geçerli. Sosyalizm ve Stalinizme yönelik kuramsal tezleri 1989'da Michail Gorbatschow tarafından uygulanan Perestroyka

19 "...j'avais tant appris et aimé à jouer au ›père du père‹ que cette entreprise de penser à sa place ce qu'il eût dû penser pour être lui-même m'allait comme un gant" (215).

20 *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, I, W 8, 93.

projesini araştırmaya dönüştürdüm. Bunu Sovyetler Birliği'nin çöküşünün somut tanısını entelektüellerin söz karmaşasından soyutlayarak yaptım.

Beni ilgilendiren hiçbir zaman tek başına kuram olmamıştır, her zaman düşünsel olarak kavranması gereken gerçeklik benim için anlamlı olmuştur. Tam da bu yüzden her seferinde gerçekliğe giden yolu tıkadıklarını gördüğüm yerde kuramlara eleştirel yaklaşmışımdır, Althusser'in kuramları da bunlara dahildir.

Althusser'in tanıdığım tek somut çözümlemesi kendi öz çözümlemesidir. Bu belki Marksist kuramın onun için bir tür üyelik olmasından kaynaklanmaktadır, çünkü kendisini *Komünist olduktan* sonra ikincil olarak Marksist yapmıştır. Bu 'kuramsal üyelik' sanki onun işleyerek Marksizmin diğer 'üyelerinin' kimliğine dokunduğu asıl nesnesiymiş gibi görünüyor

Onun için Marksizm öncelikle materyalizm anlamına gelmektedir, daha az oranda ise diyalektik ve tarih. İtiraflarında yeni bir iz bırakır. Kendisini adeta saf kuramın ve kirli özdekselliğin ruhani bir iki dünya öğretisinin, tin ve beden düalizmin tutsağı olarak betimler. Marksizme bu ideolojik bedensizliği nüfuz etme kendi bedenine, dünyayı değiştirici eli dikkate almak isterken ulaşır, bununla ilişkilendirdiği şey ise 27 yaşında ilk kez mastürbasyon yapmış olmasıdır (*L'avenir*, 216). Belli ki materyalizm onun için aynı zamanda kuramsal olarak yasallaştırmış bir bedeni fethetmek anlamına gelmektedir. Teoriye de yaklaşımı aynı şekildedir: Freud'a ait oldukça yararlı olan birbiriyle rekabet halindeki akımların 'üstbelirlemeleri' kavramını 'altbelirlenim' kavramıyla genişletip Marksizmin içerisine yerleştirdiğinde her zaman 'temiz olmayan', yani farklı ve aykırı akımlardan doğan bir gerçekliği yolunu da açmış oldu.

İkimiz de üstü kapalı uzlaşmaları parçaladık ve berraklaştırma süreçlerini harekete geçirdik. O galip gelmek isterken ben ikna etmek istiyorum, ancak retorik aracılığı ile değil, beni izleyenlere kendi kendilerine ikna olmaları için argümanlar ve kanıtlar sunarak.

Bu yüzden hazırlıklıymış izlenimi uyandırırım, o ise kesinlik vurgusunda bunu yapar, ben onun hızlı ve nüfuz edici olduğu yerde daha yavaş görünürüm. Sonuç olarak Jameson'ın belirttiği gibi ben yapıtımı "şişe postası", Jameson *Tarihsel Eleştirel Marksizm Sözlüğü* için bunu kullanıyor, olarak *general intellect* arşivine koyarım. Ancak o, kendi Herostratus'u olarak yapıtını yok eder. Olmaya çalıştığı "babanın babası" sonunda kendisi düşer, öç alma özelliği kazanmış bir baba düşüşü sahnesi içerisinde bulur kendisini.[21] 1975 yılında Amiens'te Marksçı felsefesinin "pozisyonu orada özetlendiği için Marx'ın ondan hareketle anlaşılacağı yeri" (Être marxiste, 60), gösterdiğini söylerken, 70'li yılların sonlarında otobiyografisinde Marx'ın söyledikleri arasında yeni bir şeyin olmadığını "Marx'ın kendisine ait otantik bir kişisel buluş olarak niteleyebileceği tek istisnanın kelimenin tam anlamıyla düşünülmesi olanaklı olmayan 'dumanlı' emek değeri kuramı" (*L'avenir*, 203f) olduğunu ilan eder. Amiens'teki konuşmadan iki üç yıl sonraki bu büyük karşı çıkışı etrafındaki entelektüel Marksizmin krizini kalıcılaştırdı. Başlangıçta *Kapital*'in

21 "İntihar etmeyeceğim" demişti 1980 yılının Ağustos ayında Étienne Balibar'a "daha kötüsünü yapacağım Yaptığım her şeyi yıkacağım. Kendim ve başkaları için olduğum şeyi yıkacağım." (Alıntı: Balibar, *Für Althusser,* Mainz 1994, 29)

kuramsal sağlamlığına vurgu yapıp matematikle karşılaştırıyorken artık onda tutarsız ve çelişkili taslaklar görüyordu. Adeta kendi kırılmasını Marx'ın eserlerinin kırılması olarak yaşıyordu.

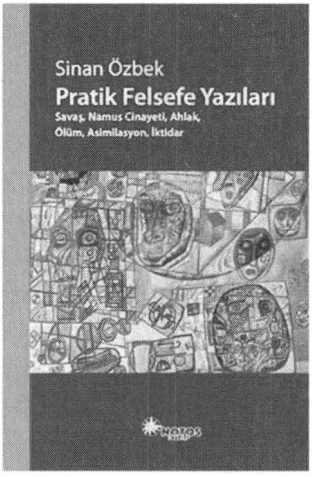
Yenilgilerimizde karşı tarafımızla karşılaşırız. O buraya Stalin'in komuta ve terörist zorbalıkla gerçekleşen endüstrileşme rejiminin ön cephesi olarak kodlanmış ve kutsanmış Leninizmden gelmektedir. Buradan, daha çok argüman ve kavramaya dayalı olarak, İsveç'li Alman yazar Peter Weiss'ın "Luxemburg-Gramci-Çizgisi" olarak adlandırdığı şeyden geliyorum, bu içerisinde Brecht'in de yer aldığını düşündüğüm bir çizgidir ve onunla birlikte Brecht'in sözünü ettiği diğer Lenin: "Mi-en-Leh'in [Lenin'in] emirleri kısa tutulmuş inançlardı. Mi-en-Leh rakiplerinin aşırı gücünün kendisini emretmeye zorladığını söyleyemiyordu: Güç onu inanmaya zorluyordu. Ni-en'in [Stalin] daha az rakibi vardı ve emrediyordu." (W 12, 530)

Althusser itirafları hakkında "bu çok kişisel kitabı kamuya açıklamamdaki amaç kesinlikle gizliliğe bürünmektir" (*L'avenir*, 202-203) der. Psikozun eşiğindeki varlığını sergilemekle Marksizmin Nietzsche'si olarak felsefe tarihine geçtiğinin farkında olup olmadığını bilmiyorum. 1974 yılında filozofların kaderi konulu bir seminerde "kendi müdahalemiz içinde kaybolmak için geldik" [22] demişti. Bu çelişkinin içerisinde kalacaktır, bir 20. yüzyıl komünist Marksist şehidi olarak. Düşünme tutkusunun anıtını dikti, ben ise geleceğin pratiğini yollarını gerçekliğe yönlendirmeye çalıştım ve yürünebileceği ya da unutulabileceği beklentisinde olduğum yollarda kaybolacağım. Althusser'in kendi itirafları içerisinde kaybolması gibi ben de Marksizmin tarihsel eleştirel özyansıma projesi içerisinde kaybolacağım,

Tehlikede olan tarihsel düşün ve eylem yeteneğinin dayanışmacı ve ekolojik açıdan kalıcı bir toplum hedefi ile uyumlu olması durumudur. Gerçeklik kaybı ve gerçekleşmemiş yenilenme (katolik kilisesinin *aggiornamento* dediği şey) göz önünde bulundurulduğunda Marx ve Marksizm arasındaki uçurumun kriz bölgesi Marksist Felsefenin yeridir.

Çeviri Metin Toprak

22 *Philosophie und spontane Philosophie der Wissenschaftler* (1974), Hamburg 1985, 24.



Sinan Özbek
Pratik Felsefe Yazıları

Notos Kitap Yayınevi'nden
Çıktı.

Kadın hareketi ve felsefe: bir karşılaşmamanın gözden geçirilmesi

Frieder Otto Wolf

İnsanlığın içinde bulunduğu vahşet hali
kendisini belki de en açık olarak cinsel alanda gösterir.
Helene Stöcker / *Aşk ve Kadınlar*

I am not a philosopher, but a literary writer!
Simone de Beauvoir / *Two Interviews with Simone de Beauvoir*

Felsefe tarihi fallogosantriktir.
Jacques Derrida / *Polints de supension*

Basit bir sorudan yola çıkıyorum: Neden 19. ve erken 20. yüzyılda kadın hareketinde aktif kadınlar o zamanki yerleşik felsefeden yardım almadılar, öte yandan ayrıca neden feminist bir felsefe geliştirmediler? Hatta Simone de Beauvoir, geriye dönüp bakıldığında kadın sorununu felsefenin alanına sokan biri olmasına rağmen, kendisinden filozof olarak söz edilmesini niçin reddediyordu?

Bu soru bazılarına sıradan, bazılarına da salt tarihsel bir şey olarak– hatta bazılarına da gerçeklikle bir ilgisi olmayan ve bu yüzden de önemsiz bir şey olarak görünecek. Ama felsefe yapma etkinliği genellikle görünüşte banal olan içindeki temel sorunsalı keşfetmektir. Düşünmek için her zaman malzemeye ihtiyacımız olduğundan, bu malzemenin geçmişten başka bir yerde bulunabileceğini tasavvur etmek oldukça zordur – bu hatta kamusal

söylemlerde "şimdiki zamanımız" olduğu iddiasıyla ortaya çıkan yakın geçmişten ve en yakın geçmişten de olabilir.

Tabii ki 1945'ten beri Fransa ve ABD'de ortaya çıkan ve 1960'lı yıllardaki kalkışmalarda küresel olarak yeni biçimiyle geliştirilen feminist felsefeyi göz ardı etmek oldukça büyük bir hata olurdu.[1] Daha önceleri kadın hareketi ve 'felsefe' arasında oluşan bu açık yabancılaşmayı feminist felsefenin[2] nasıl giderebileceğine dair soru, hem bu felsefenin hem de bu kadın hareketinin tarihsel olarak ve konu itibariyle ne olduğuna dair sorunla ilişkilidir. Peki, neden bu "karşılaşmama"?

Gerçekten de akla yakın iki yanıt sıradan ve pek üretken olmadıkları için, bunları böylesi bir biçimde göz önüne aldıktan sonra, bir kenara bırakılabilir: *İlkin* felsefenin kitleler için öneminin yetersizliğine işaret eden yanıt. Felsefenin ancak 19. yüzyılda (üniversitelerde bir disiplin olarak yerleşmesine paralel olarak) gerçekten "kitlelere ulaştığı" gerçi doğru olabilir. Ama bununla beraber, aynı dönemdeki işçi hareketi[3] örneğinin gösterdiği gibi, en azından bu hareketli kitlenin aydınları için felsefi sorunlar çok çabuk önemli bir hale gelmişti.[4] Şimdi şu gerçek soru yanıtlanmayı bekliyor: Böylesi bir durum kadın hareketinde neden Simone de Beauvoir'a kadar sürmüştü.[5]

İkincisi, felsefe yapma etkinliğinin asıl olarak "erkek işi" olduğunu söyleyen, artık açık bir biçimde yanlışlanmış olan, yanıt: Bu yanlışlama salt 20. Yüzyılda önemli kadın filozofların ortaya çıkmasıyla değil –ki bu da muhtemelen kadın hareketinin tarihsel dalgalarında ortaya çıktığı toplumsal dönüşümlerden tümden bağımsız bir şey değildi[6]–, özellikle kurtuluşları için mücadele eden kadınların öz anlayışları için artık çok açık olarak (ve hemen hemen hiçbir ciddi bir çekince konulmadan) felsefi formlar fark edilmemesi mümkün olmayan bir rol oynuyorlardı – Simone de Beauvoir'dan Julia Kristeva'ya, ondan Donna Haraway, Luce Irigaray, Hélène Cixous, Elisabeth Bandinter, Nancy Fraser ya da Judith Butler'a kadar. Manifesto yazarları olan Olympe de Gouges ve Mary Wolstonecraft'tan beri kadın hareketinin öncü düşünürlerinin, yani Claire Démar ve Harriet Taylor gibi muhalif Saint-Simonizm ve faydacılık taraftarı kadınların, Flora Tristan ve Hedwig Dohm gibi kadın yazarların, Susan B. Anthony, Elizabeth Cady Stanton ve Louise Otto-Peters gibi aktivist kadınların ya da hatta feminist yönelimli filozof Helene

1 ABD'de Stanford Encyclopedia of Philosophy (Tuana 2011) ve Fransa'da Galster 2008 tarafından geliştirilen betimlemelerle eklendiği en iyi panoramayı hâlâ Nagl-Docekal sunmaktadır.

2 Her ne kadar feminist felsefe "akademik felsefi disiplinin arka planında – kendine özgü bir söylem geliştirmiş" olsa da.

3 İşçi hareketi içinde –Eugen Dietzgen ve daha sonra Franz Mehring, Georgi Plehanov ve Alexander Bogdanov'dan György Lukács ve Karl Korsch'a kadar– özgül felsefi girişimler önemli bir rol oynamıştı.

4 Felsefi sorunlar öylesine önemli olmuştu ki, –Lenin ve Bogdanov, Gorki bu tartışmada onun yanında yer almıştı, arasındaki– siyasal strateji üzerine önemli fikir çatışması açık bir biçimde felsefi tartışma olarak sürdürülmüştü (krş. Scherrer/Haupt 1978).

5 Feminizmin felsefi bir boyut kazanışının, ilk olarak Simone de Beauvoir'la birlikte uluslararası çapta dikkate alındığı, bu sorunun çıkış noktasıdır.

6 "Felsefeye" ilişkin soruyu ele almak için, 1920'lerin ve 1930'ların kadın hareketinin –1950'lerdeki etkisini (annem Annemarie Wolf aracılığıyla) ben de yaşayabilmiştim–, geriye gidilmesi gereken, uzun bir geçmişi vardı.

Stöcker'in radikal *düşünmediklerini* iddia eden biri, açık bir biçimde kendisini gülünç duruma düşürür.

Görünen o ki, problem felsefe cenahındadır: Kendi kurtuluşları için mücadele eden bu kadın kuşakları, egemen felsefenin belirlediği felsefe yapma etkinliğini oldukça açık bir biçimde neden yararsız görmüşler, düşüncelerini neden felsefeyle bağlantılandırmamışlardı? Yanıta dair bir ipucunun şurada yattığını düşünüyorum: İlk dönem kadın hareketi içindeki muhalif *düşünce pratikleriyle* bağlantı kurulmuştu – lakin *felsefi* bir etkinlik modeli olarak değil.

Aşağıda *tarihsel* olarak içlerinde kadın kurtuluşu konusunun yer aldığı köklü dönüşümleri sorguluyorum, yani cinsiyet ilişkilerinin konu olarak ele alınabildiği ve sorunsallaştırılabildiği entelektüel uzamda ilerlemenin, Aydınlanmanın ve devrimlerin anlamını sorguluyorum.

Toplum kuramsal açıdan bu köklü dönüşümler sayesinde olanaklı hale gelen ve sonrasında makro ve mikro siyasi mücadelelerde gerçekleşen bu toplumsal ilişkilerin biçim değişimlerini irdeleyeceğim. Bu irdelemenin merkezinde şu yatmaktadır: bu biçim değişimlerinin içinde geleneksel egemenlik ilişkilerinin "çözülmesinin"[7] gerçekleşmesinden dolayı, aslında egemenlikten kurtuluşun düşünce ufkuna yerleştirmiş, ama özgürleşim süreçlerine götürmemiştir.

Meta-felsefi açıdan, geleneksel felsefenin soru ufkunu, ayrıca cinsiyet ilişkilerinin bir tahakküm eleştirisel sorunsallaştırmanın koşullarını bir felsefe yapma sürecinde ele almaya çalışıyorum. Bunun için "kendiliğinden" ve "yöntemsel detaylandırılmış" bir felsefe arasındaki basit ayrılığı[8], tahakküm onaylayıcı ve radikal bir felsefe[9] arasındaki ayrılığı birleştiriyorum.

TARİHSEL: BURJUVA DEVRİMLERİ SONRASI KURTULUŞ DÜŞÜNCELERİ

Batı Avrupa (ve ABD) Yeni Çağı'nda sonuç olarak başarılı olan, cinsiyet ilişkiler alanında en azından üç "yerinden etme sürecine" [Entbettungsprozessen] yol açan, bir dizi burjuva devrimi gerçekleşti.[10]

- *Birincisi* çift ilişkilerinin, çeşitli akrabalar arasındaki mevcut ilişkilere olan işlevsel bağından koparılması: Bireysel özne olarak ilişkinin partnerleri, hukuk özneleri

7 Marx ve Engels'in *Komünist Manifesto*'sunun bu temel anlayışı analitik verimliliğini birçok kez kanıtlamıştır – ama bu, bu anlayışın doğrudan öndeyisel uygulaması için hiçbir şekilde iddia edilemez: Kişisel bağımlılık biçimlerine dayanan bu geleneksel egemenlik ilişkilerinin çözülmesi, 19. yüzyıldan beri toplumsal bütünsel süreçte hiç de özgürleşmiş ilişkilerin gerçekleşmesine götürmemişi, bilakis –kölelik, serflik ve loncaya bağlılıktan modern ücretli emeğe geçişlere analog olarak– modern, artık kişisel bağımlılık aracılığıyla değil, daha çok nesnel dolayımlanan tahakküm ilişkilerine tabi kılma biçimlerinin bulunuşuna, genelleştirilmesine ve yerleşmesine yol açmıştır

8 Böylesi bir ayrılık kuşkusuz kültürel alan üzerinden politik olana erişiyor (krş. Haug 2012)

9 Krş. Wolf 2002.

10 Krş. Polanyi 1977.

arasındaki bir özel hukuk sözleşmesinin doğrudan sözleşme tarafları olarak kabul edilirler. Akrabaların ve ailenin yeniden üretim beklentilerinin yerine getirilmesi ya da yerine getirilmemesi çift ilişkisinin devamında herhangi bir rol oynamamaktadır.

- *İkincisi* insanlar arasındaki cinsel pratiklerin geleneksel ahlak anlayışlarına olan bağından koparılması: Bu beraberinde cinsiyet ilişkilerinde heteronormatifliğin esas itibariyle zayıflamasını getirir, ama aynı zamanda bir Marqui de Sade'ın şiddet formu taşıyan serbest, libertin cinsellik anlayışlarının propagandası için de alan açar. *Üçüncüsü* modern anlayıştaki "romantik aşk"ın çift ilişkilerini ve cinsel pratikleri dolaysız duygusal işgali, aynı Bizet'nin *Carmen*'inde "çingene soyunun aşkı"na yansıtıldığı gibi: Romantik aşk "hakka, yasaya ve iktidara bakmaz"[11], şimdi "zorlamalar" olarak kavranan ve yaşanılan tüm toplumsal ve ahlaki düzenlemelerden kendini az ya da çok tam olarak koparır.

Bütün bu üç "yerinden etmeler" tarihsel olarak büyük çabayla gerçekleşti, milyonlarca insanın öz eylemliliklerinin sonucuydu – özellikle, bu eylemliliklerde tarihsel olarak içerilen kurtuluş vaadine güvenen kadınların.

Bu yerinden etmelerle çözülen eski ilişkilerin[12] üç özelliğinin, kadınların maruz kaldığı kapsamlı ve her alanda etkili olan felaket ve acılara yol açtığı söylenebilir.[13] Daha da kötü olabileceği, en azından beklenmiyordu.

Ama birçok kadın için daha da kötü oldu: Fabrika ve *sweatshops*'larda ya da proleter gecekondu yaşam koşulları altında ve seks ve porno endüstrisinde de, eski cinsiyet ilişkilerinin dar kafalılıklarıyla birlikte, daha önce kadınların sömürülmesi, baskı altına alınması ve aşağılanması karşısına, işte bu dar kafalılığa karşı, konulan bütün engelleri de ortadan kaldıran ilişkiler tekrar tekrar yaratıldı.

TOPLUM KURAMSAL: TOPLUMSAL TAHAKKÜM İLİŞKİLERİNİN MİKROPOLİTİK ALANDA MODERNLEŞTİRİLMESİ

İlkin, dolaysız olarak kişisel düzeyde belirlenen tahakküm ilişkilerinin, nasıl bir yapısallığa sahip olduklarını anlamamız gerekiyor: Daha önceleri Hobbes'un da açıkladığı gibi, kişisel güç kullanma ilişkisi olarak salt bedensel üstünlük hiçbir egemenliği, tahakkümü temellendiremez. Beden gücü, şiddet ve dayağın tahakküm araçları olarak işleyebilmeleri için egemenlik altındakilerin bunlara uygun davranış kalıplarıyla eklemlenmesi gerekir. Somut ilişkilerde ortaya çıkmaları her zaman, temelinde kişisel olarak belirlenmiş egemenlik ilişkilerini yattığına bir kanıttır.

---

11 Krş. Georg Bizet'nin *Carmen* Operası 1. Perde, Numara 5.

12 Cinsiyet ilişkilerinin yarattığı acılara ilişkin özgül araştırmalar elimde yok. Psikotarih bunu çok canlı bir biçimde modern öncesi *kuşaklar* arası ilişkilerde (krş. Ariès 1975) ortaya çıkardı – Lloyd deMause'un bir klasik olan kitabının Almanca çevirisi anlamlı bir başlığı sahiptir *Hört ihr Kinder weinen* [Çocukların Ağladığını Duyuyor musunuz] (krş. de Mause 1977). Benzeri psikotarihsel gelişmeler cinsiyet ilişkilerinde de vardır muhakkak.

13 Bunun Ariès ve Béjin'in betimlemelerinde (krş. Ariès ve Béjin 1984) en azından zayıf bir yankısının izi vardır.

Örgütlenmiş güç kullanımı modernleşmiş tahakküm ilişkilerinde de önemli bir rol oynar – örneğin polis ve de askeri görünümünde. Bu güç kullanımı kişisel ilişkilere bağlı değil, daha çok kişisel olmayan "olay gruplarına" ya da doğrudan "kitlelere" yönelik kullanılır.

Bu düşünceyi cinsiyet ilişkilerine taşıdığımızda, hemen göze batan iki önemli bulgu saptanabilir: *Bir yandan* kadınlara karşı erkek şiddetinin endemik yayılması, egemenliğin nesnelleştirilmesi olarak modernleşmenin cinsiyet ilişkileri alanında yaptırımlarda belli zorluklarla karşılaştığına işaret eder. *Öte yandan* biçimsel modernleşmeler –kadınların temelde ergin özel hukuk öznesi olarak tanınması (baba ya da koca vesayeti yerine kendi tasarruf yetkisi) ve siyasi özne olarak (seçim hakkı), velilik ve boşanma üzerine kendinin karar verme hakkı, cinselliğe dair kendi karar hakkı– uygulamada hâlâ keskin cinsiyet asimetrileri tarafından belirlenir, bu yüzden "tüm kadın sorunu" hâlâ gündemde yer almaktadır.[14]

Bu bulgular zemininde, 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarındaki cinsiyet ilişkileri alanında geleneksel egemenlik biçimleri yerine yeni, modern, yani kişisellik dolayımı olmayan egemenlik ilişkilerini beraberinde getiren süreçler ve yapılar nasıl yeniden inşa edilecektir?

Bu bağlamda özellikle Karl Marx'ın *Kapital*'inin tarihsel pasajları yol göstericidir. Çünkü o Batı Avrupa tarihinde büyük mücadelelerde ortaya çıkan koşulları yeniden kurgularken, nesnel dolayımlı egemenlik ilişkisi olarak modern ücretli çalışmanın yerleşmesine yol açan tarihsel yapı dönüşümlerine mikropolitik bir analiz yöntemi uyguluyordu.[15] Kuşkusuz burada dikkat edilmesi gereken şey, bununla, eski, kişilere bağlı egemenlik ilişkileri çözüldükten sonra, diğer alanlarda da kendini dayatan modern egemenlik ilişkilerinin kendilerini nesnel dolayımlı ilişkiler olarak nasıl kurabildikleri ve yerleşebildikleri henüz incelenmemiş ve kavranmamıştır. Bunun için daha çok, özellikle de cinsiyet ilişkileri alanında, hâlâ bağımsız araştırmalara gerek vardır.

META-FELSEFİ [YAKLAŞIM]: FELSEFENİN ALTERNATİF MODELLERİ VE FEMİNİST FELSEFE YAPMA

Yeni bilimlerin, teoloji eleştirisinin ve eski, hâlâ kişisel olarak tanımlanan egemenlik ilişkilerine karşı yöneltilen siyasal taleplerin yeniçağ Aydınlanması için kurucu bağlamının yanı sıra, erken Yeni Çağ'daki öncüleriyle 18. yüzyıldan itibaren, duyguların korunmasının egemen ideallere dayanmadığı, bir duyarlılık praksisi ortaya çıktı. Pratik felsefenin kılavuzluğu olmaksızın ve ne bilimin ilerlemesine gönderme yapan ne de siyasi eylemlerin gerekliliğinin felsefenin sorumluluk alanına girdiğine dair bir vurguda bulunan, bu duyarlılık praksisinde yaşam praksisi modelleri tasarlanıp ve deneyimlendiğinde felsefe özgün bir meydan okumayla karşı karşıya kalıyordu. 19. yüzyılda duyarlılık praksisi eğitimli

14 Krş. Nozt 2011b.

15 Özellikle dünya tarihsel olgu olarak ücretli çalışmanın yerleşmesine dair bkz. Marx 1962: 183f. – Marx'ın "ilk birikim" denilen analiziyle bağlantılı olarak (a. y. 741-791).

geniş tabakaların ve böylelikle birçok kadının gündelik yaşamına bir giriş bulurken, pratik felsefenin felsefi yenileme yaklaşımları görece etkisiz kalmıştı.

Ancak, 19. yüzyılda kendini gösteren, felsefenin yeni modelleri kadın hareketinden kadınların konuları ve talepleri için özgül bir anlam kazanıyordu. Ben burada Søren Kierkegaard ve Friedrich Nietzsche'ye yoğunlaşmak istiyorum. Onlar felsefi etiğin yanlış ciddiliğine ya da –hiç de özgürleşimci bir emare taşımayan– "filozofların önyargıları"na dair eleştirilerinde felsefi etkinliğin yeni bir temel bir modelini geliştirmeye başlamışlardı.[16]

SØREN KIERKEGAARD'DAKİ FEMİNİST POTANSİYEL

Søren Kierkegaard'ın felsefi müdahaleleri, bunların özellikle de geleneksel felsefe yapma tarzına zıtlığı kadın hareketi düşüncesi için bir bağlantı noktası oluşturuyordu.[17] 20. yüzyılın varoluş[çu] felsefelerini önceleyerek felsefi etkinliği bireysel benlik ile evrensel arasındaki, her özel, kendi yaşamın sürdürüldüğü diskursif mekâna "bir öz, kendi" müdahalesi olarak kavrar. Kendi yaşamının tekilliğinin böylesi ciddiye alınışını, aynı biçimde ciddiye alınan diğerlerinin tekilliğine ilgiyle bileştirir.

Felsefi mantığın geleneksel kategorilerini diyalektik biçimde yeniden ele alan Hegel bile Aristoteles'ten beri egemen olan tümele, evrensele yönelimden böylesi radikal bir biçimde kopmamıştı. Ama bununla o da, 'dramatik yaşama, gerçeğe yakınlık' düzeyine ulaşamamıştı, Kierkegaard tarafından uygulanan somut varoluşsal düşünce bunu yapabilecek durumdaydı. Bunun nedeni Kierkegaard'ın düşüncesinin yeniçağ felsefesinin (sahiplenici) bireyselci yalıtılmış kavranılan benlik[18] ve "soyut ötekilere" 'yapay olarak' inşa edilen ilişkiler anlayışlarına dayanmamasıydı.[19] Daha çok Kierkegaard ya da onun figürleri her bir özel bireyi daima özel diğerleriyle somut ilişkisi içinde tematize eder. Böylelikle Kierkegaard, aslında oldukça geleneksel belirlenmiş cinsiyet anlayışlarını çıkış olarak alsa da[20], birey olarak kendi adıyla ve diğer somut bireylere kendi deneyimi ve praksisi temelinde konuşmak için erken Yeni Çağ'dan beri egemen olan öznelerin felsefi olarak kendilerini sahneye koyduğu modelden kopmayı başarır.

---

16 Tarihsel Marksizm içinde cinsiyet ilişkilerine dair Friedrich Engels ve August Bebel'in yazılarında görülen indirgemelere yapılan haklı eleştiriler(krş. özet bir betimleme Vileisis 1997), sosyalist kadın hareketi içinde kadınların kurtuluşu için mücadele veren aktif ve kendi düşünceleriyle hareket eden kadınları unutturmamalı – Marx'ın kızları Eleanor Marx ve Laura Lafargue'dan Dora Montefiore ve Clara Zetkin'e onlardan Alexandra Kollontai ve Sylvia Pankhurst'e. Kadın hareketinin önemli sosyalist kolu özellikle Friedrich Engels'le bağ kurarken, Marx'ın bir yenilenmeye ilişkin yaklaşımlarına, felsefe praksisine dair yaklaşımına da pek önem vermemiş ve kendini toplum kuramsal ve tarihsel sorunlarla sınırlamıştır.

17 "Even though he often expressed a misogynistic attitude, Kierkegaard also took a hammer to the cold foundations of traditional Western Philosophy; he opened up a space within philosophy for existentialism, and as a result of this space feminism has been able to develop." (Sipe 2004)

18 Krş. Macpherson 1962.

19 Max Stimer'in *Der Einzige und sein Eigentum*'unda (1845) belirtildiği gibi.

20 Krş. Kierkegaard 1834..

Kierkegaard'ın felsefe alanındaki etkinliğinin bu "maieutik" karakteri,[21] Dera Sipe'nin gösterdiği gibi,[22] "etik olanın teleolojik olarak askıya alınması" konulu motifinde yansıtır kendini – Kierkegaard'ın İbrahim'in kurban edimi yorumunda ortaya koyduğu gibi. Bunu sadece teolojik motifli bir "dünyanın reddedilişi" bakışa açısından okumamak gerekir: Kierkegaard için argümanın felsefi özünde, onun klasikleşen 1843'ten 1846'ya kadarki yazılarında kendi Tanrısının mutlak aşkınlığına yapılan bütün değinmelerine rağmen, söz konusu olan şey birbirlerine aynı zaman somut öteki de olan somut "benlikler" arasındaki iletişimsel bir yetki[lendirme] sürecidir. Böylelikle felsefe yaşam praksisi açısından ilişkisel bir analiz ve argümantasyonun nesnesi haline gelir – ki burada son zamanlarda örneğin Virginia Held ve Carol Gilligan tarafından şekillendirilen,[23] bir feminist ilişkisel etik ya da bakım etiğinin temel yapısı kendisini gösterir.[24]

Daha 19. yüzyılın sonlarına doğru Danimarkalı filozof Harald Høffding *Etik* kitabının "Fedakârlık" üzerine bir bölümünün "Hakikat Sevgisi" kesiminde şunu özellikle vurguluyordu: Kierkegaard'ın "yaşam görüşü için belirleyici olan düşünceye yönelik öznel ilişkinin tutkulu vurgusunun" onun felsefe yapma tarzını değiştirmiştir.[25] Ona göre Kierkegaard "(yaşam tarzının) bu hususları için bir 'kalple' düşünmek – bir 'öznel düşünmek', 'varoluşta düşünmek', iradeyle bir olan bir düşünme" talep ediyordu:[26]

> "kendi yaşamında ve düşüncesinde böylesi bir varoluşsal düşünme için büyük bir örnek teşkil etti. Böylece o doğasına ve yaşam koşullarına uygun olarak insanlık için gerçekleştirebileceği en büyük hizmeti gösterdi: insanlığın taleplerinin tam olarak gerçekleşmesi için, geleneksel bir (…) dünya görüşünün günümüzün kişisel yaşamıyla ilişkisini sınamak, onun dayanıklılığını ve olanaklılığını (gözden geçirmek) gibi büyük bir çabaya girişti. Hayat anlayışlarının nesnel içeriğine ilişkin bilgece araştırmalara nazaran, bu anlayışların değerlendirilmesi [ya da 'takdiri"] için belki de daha önemli bir katkı sağlayan kendi türünde biricik olan deney, girişim!"[27]

Høffding somut birincil kişideki Kierkegaard'a yeni bir özgü düşünme tarzına felsefe

---

21 "He does not wish to stand in the way of any woman's own resolution of her existential situation, so he wishes to be misunderstood, and he must be said to have succeeded overwhelmingly. The use of this method, he thinks, is the only way he can make people react, and that is the whole aim of all his works, to get one to act for oneself, even if he has to trick the reader cunningly into the truth." (Bertung 1997: 53f.).

22 Krş. Sipe 2004.

23 Burada tamamıyla, Kierkegaardçı felsefe yapma tarzının feminist kullanım olanaklarına dair Dera Sipe tarafından yapılan teşvik edici, enteresan araştırmasına dayanak alıyorum (krş. Sipe 2004).

24 Krş. Pieper 1993.

25 Høffding 1887: 216ff. Buradaki ve izleyen alıntıların çevirileri yazar tarafından yapılmıştır.

26 A. y. 219.

27 A. y. 220. Høffding daha sonraları yaptığı bir yayınla (*Søren Kierkegaard som Filosof*, *Filozof Olarak Sören Kierkegaard*) bir anlamda Kierkegaard'ı tekrar felsefeye dahil etti, krş. Høffding 1892.

içinde bir "tekil evrensel"[28] olarak değer vermekle kalmadı; Frizyeli-Alman sosyal demokrat Ferdinand Tönnies'in arkadaşı olarak, "sosyal etik"te söz konusu olan şeyin "kölelerin,[29] serflerin, işçilerin ve kadınların modern özgürleşme hareketleri" olduğunu söyleyerek,[30] kadın hareketinin mevzularını da ele aldı: Etiğinin bu konuya ilişkin kesim, "Aile" üzerine olan birinci ana kısımda, başlarken "Serbest Aşk"ı[31] irdelediği "Serbest Tekeşlilik" üzerine bir bölümü de içerir. "Evlenme ve Boşanma"[32] üzerine bir diğer bölümde ve son kısmında açık bir biçimde "kadın kurtuluşu" üzerine durduğu "Kadının Konumu ve Koşulları"[33] başlıklı bir alt bölüm bulunmaktadır. İkinci ana kısım olan "Özgür Kültür Toplumu"nda "sosyal problemler"e[34] dair tartışmaları ele almakta ve kendisinin merkezi önemdeki, özgür toplum momenti olarak sosyalizm kavramını geliştirmektedir.[35] Høffding Amerikan kadın hareketine özel bir önem verir, çünkü "Amerikalı kadınlar görevlerini yapabilmek için gerekli gördüklerinden dolayı haklarını talep etmişlerdir."[36]

Harald Høffding kendisinin Kierkegaard'ın felsefe yapma tarzını alımlaması ile kadın hareketinin konsept ve sorgulamalarını benimsemesi arasında bir bağı ne gördü ne de kurdu.

ALMAN KADIN HAREKETİNDE FRIEDRICH NIETZSCHE

19. yüzyılın sonlarındaki Alman kadın hareketinde bazı öncü kadın düşünürlerin (sadece örneğin Malvina von Meysenbug ve Lou Andreas-Salomé[37] değil) Nietzsche'nin felsefe yapma tarzından büyülenmişlerdi.[38] Hedwig Dohm "Nietzsche ve Kadınlar" denemesinde bu hayranlığı dile döküyordu – lakin felsefe payesinde değil, şiir payesi altında[39]:

> "Friedrich Nietzsche! Sen, bu yüzyılın en büyük şairim, neden kadınlar üzerine böylesine iyinin oldukça ötesinde yazıyorsun? Bir derin, derin bir yürek sızısı benim için. Bu beni daha yalnız, daha yaşlı, daha anormal

28 Kategorinin kaynağı Sartre. Krş. 1975: 148

29 Beauvoir da "Belirsizlik Etiği" başlıklı eski çalışmasında aynı şekilde "köleden" yola çıkar – [burada yapmak istediği] kölenin bilinciyle bir "asinin" ve bir "devrimcinin" bilincinin farkını ortaya çıkarmaktır (krş. Battersby 1994: 36).

30 Høffding 1887: 149

31 Krş. a. y. 250-261.

32 Krş. a. y. 262-270.

33 Krş. a. y. 272-285.

34 Krş. a. y. 323-330.

35 Krş. a. y. 344 ve devamı.

36 A. y. 284.

37 Andres-Salomé (krş. Andres-Salomé 1899) özellikle Nietzsche'nin felsefeler anlayışını – Nietzsche baştan itibaren çoğul formda kullanır bu kavramı– "yaratıcısının personel dosyası" ["Personal-Akten ihrer Urheber"] olarak vurgular (krş. Neitzsche'nin 16.9.1882'de Lou Salomé'ye yazdığı mektup, aktaran Schlüpmann 1984a, dipnot 20).

38 Krş. Zapata 1995.

39 Nietzsche'yi "felsefe" dışında tutan ve onu "şair ve düşünür" olarak benzeri sınıflandırmaya tabi tutmak Ellen Key'in *Goethe und Nietzsche* denemesinin temelinde yatmaktadır (krş. Key. 1907).

> yapıyor. Ahh bilirim: 'Büyük bilgeler de sadece beş parmak genişliği kadar bir deneyime sahiptirler. Ayrıca hemen bırakıyorlar düşünmeyi ve sonsuz boş uzamları ve aptallıkları başlıyor".[40]

Belirtik bir felsefi Nietzsche alımlamasını Helen Stöcker'de buluyoruz. Onun üzerinde durduğu şey Nietzsche'nin filozof olarak etkinlik tarzı: Stöcker'e göre Nietzsche'nin "sabit fikirlilik dogmatizminden" kopuşu kendi "gelişmesinin ve özünün iç özgürlüğün" olanaklılığı olarak deneyimlemesiydi.[41] Nietzsche'nin "öğretim tavrı şu olmuştu, 'bu benim yolum – sizinki nerede'".[42] Buna uygun olarak Stöcker, Nietzsche'de de var olduğu bilinen sosyal-darvinist elit yönelime ve açık kadın düşmanı motiflere takılmaksızın, şöyle diyordu: "Yaşayanlar arasında başka hiçbir zekaya böyle derinden kendimi bağlanmış hissetmiyorum."[43] Böylesi özgürleştirici olarak yaşantılanabilen felsefe yapma tarzının özelliği ne? Akademik kurumlara girme mücadelesi veren kadınlar için onun felsefe yapma [tarzı] bilim eleştirisi için bir alan temin ediyordu. İlkin bu bilim eleştirisinde egemen felsefe yapma tarzları karşısında kendini iddia etme ve bununla ilintili olarak bilim anlayışını problemselliği içinde düşünmek mümkün oldu. Helene Stöcker için bunun yanı sıra tam da Nietzsche tarzı "çekiçle felsefe yapma" kadınların kurtuluş mücadelesi bir model olur –[44] Nietzsche'nin felsefe yapma [tarzı] ona içeriksel olarak karşıt bir şey olarak hizmet eder.[45]

PARADOKS, AMA ETKİLİ BİR YARARLANMA

Hem Kierkegaard'ın hem de Nietzsche'nin kadın düşmanı 'sözleri' herkes tarafından bilinir. Ama bu durum kadın üzerine duran, kadın hareketli kadınların onların felsefe yapma tarzlarını kendileri için kullanmalarını– ve sonuçta açık bir biçimde de kendileri için bir tür felsefi etkinlik iddiasında bulunmalarını engellemedi. Kierkegaard söz konusu olduğunda, belirgin olarak ilkin feminist postmodernizmde ortaya çıkan bu yararlanmalar tarihsel olarak eş zamanlı gerçekleşir.[46] Örneğin Jane Duran şöyle formüle ediyor:

> „[I]f the gynocentric, seen from the standpoint of both feminist ethics and feminist epistemology, may be thought to be that which alludes to notions

40 Dohm 1902: 33.
41 Stöcker tarihsiz: 15.
42 A. y. 14.
43 A. y.
44 Stöcker bu açıdan Nietzsche'nin "bütün değerlerin yeniden değerlendirilmesi"ni öne çıkardı. "Ama öncelikle ona müteşekkir olmamız gereken şey, onun cinslerin birbirlerine olan sevgisinde günahkarlık ve kadında aşağı, saf olmayan bir şey gören Kilise Babaları'nın çileci ahlakının ve yaşamı olumsuzlayan ahlakının yerine, kendisinin insanları kötü vicdandan kurtaran ve sevgilerini kutsayan gururlu, yaşamı olumlayan bir ahlak koymasıdır." (Stöcker 1905: 71).
45 Karş. Schlüpmann 1984b.
46 Kierkegaard'ın felsefe tarzının feminist keşfi bariz biçimde ilkin 1990'larda görülmektedir – dikkate değer bir biçimde feminist bir ahlakın temellendirilme çabaları bağlamında (krş. Pieper 1993 ve 2000, Howe 1994, Léon/Walsh 1997, Duran 1997).

> of specificity, connectedness, and particularity, rather than the universal, the detached, and the normative, it may be possible to analyze at least some of Kierkegaard's authorship in terms that may be useful – perhaps extremely useful – to feminist theory."[47]

Nietzsche söz konusu olduğunda, onun felsefe yapış tarzının feminist amaçlarla kullanılması çok daha önceleri başlamıştı (örnekleri Hedwig Dohm ve Helen Stöcker), böyle olmakla beraber feminist *felsefe yapma*da yapısal bir model olarak ondan yararlanılmasının ancak 1990'larda gerçekleştiği görülmektedir.

GELECEĞE BAKIŞ

Karmaşık bir yol kat ettik. Yazının başında ortaya atılan sorunun yanıtı olarak belli ki daha bir şey çıkmadı. Ancak bu sadece görünürde böyle: Dolaylı olarak önemli bir ara sonuç tespit edebiliriz: Kadın hareketi etkisindeki, kadından hareket eden düşünürlerin önlerinde hazır buldukları felsefeye olan mesafeleri ve Kierkegaard ve Nietzsche'de karşılaştıkları felsefe yapma biçimlerine önyargısız yaklaşımları, Birinci Dünya Savaşı felaketinden önceki tarihsel gelişmede eski felsefenin bir eleştirisinin vazgeçilebilir olarak kabul etmeleri ve kendi yeni felsefelerini siyasi ve günlük estetik programlarından bağımsız olarak geliştirmeleri için önemli bir temel sağlamıştı. Tam da bunun giderek gerekli olmasını karanlık 20.yüzyılın özgürlük süreçlerinin yenilgilere uğramasının indikatörü olarak görebiliriz – sadece cinsiyet ilişkileri alanında değil.

Pozisyonu benim düşüncelerimin dayanak noktası olan Simone de Beauvoir'ın[48] kendisinin bir filozof olduğunu enerjik bir biçimde reddetmesini biraz daha açıklar:
"Ben bir filozof değilim derken, bir sistem yaratıcısı değilim anlamında söylüyorum ama felsefe okudum, felsefeden derecem var, felsefeyi düşündüm, bana felsefe bulaştı anlamında yine de bir filozofum ve felsefeyi kitaplarıma koyduğumda bunun nedeni onun benim için dünyayı anlama yolu olmasıdır."[49]

Beauvoir Kierkegaard ve Nietzsche'nin kendisi için özel önemi olduğunu itiraf etse de,[50] kendi kendine bu yazarlarda Descartes'tan Hegel'e kadar tartışmasız egemen olan sistem kurma modeline indirgenemeyecek başka bir felsefe yapma biçimi görülebilir mi sorusunu anlaşılan hiç sormamıştır.

Bugün içinde feminist felsefelerin geliştirilmesi artık daha fazla ötelenemeyecek bir ödev olarak belirginleştiği bir sürecin geçici olarak sonundayız.[51] Mary Alcoff'un

47 Duran 1997: 250.
48 Krş. Wolf 2008.
49 Beauvoir 1989: 93.
50 "After Hegel, Kierkegaard and Nietzsche also railed at the deceitful stupidity of the serious man and his universe. [...] The serious man gets rid of his freedom by claiming to subordinate it to values which would be unconditioned. [...] There is the serious from the moment that freedom denies itself to the advantages of ends which one claims are absolute" (Beauvoir 1948: 46).
51 Krş. özellikle Bridotti 2009.

hâlihazırda kendini yazmak zorunda hissettiği gibi, feminist felsefe yapma biçimini "asıl felsefeden" dışlama çabalarının günümüzde yine çoğaldığını izlediğimiz için bu daha da fazla geçerlidir.[52]

Bu bağlamda geliştirilen perspektiften bir sonraki adım sadece, burada yapıldığı gibi felsefe ve kadın hareketinin tarihsel olarak "karşılaşmamasının" hatırlanması olmamalıdır. Daha çok *bir yandan* 1970'li yıllardan beri, felsefenin kanonunun yapıbozumu için[53], feminist felsefe içinde sahip çıkılan ve kullanılan muhalif felsefi etkinlik modelini geliştirmek [54] ayrıca *öte yandan*, Jacques Derrida'nın Platon'dan beri felsefi geleneğin mainstream'i için tanıladığı, eski tahakküm onaylayıcı ve "fallogosantrik" felsefenin içeriksel bir eleştirisini ortaya koymak – sonraki adımlar olmalıdır.[55]

"Felsefe sorunu"nuyla uğraşma ya da "felsefe sorunu"nun karşısına çıkma ve kendisinin kolayca feminist *Cultural Studies*[56]'in marjinalleştirilmiş akademik alanına ya da bir feminist politikaya[57] itilmesine izin vermeme, öyle görünüyor ki, 20. yüzyılın özgürlük mücadelelerinin büyük yenilgilerinden sonra, çağdaş radikal felsefenin[58] karşı karşıya kaldığı "çabalar düzlemi"ne aittir. Görünüşe göre bilimsel araştırma ve cinsiyet ilişkilerinin felsefi düşünümü alanında bu eleştirel süreç etkili bir biçimde başlamış gibi.

Çeviri Muharrem Açıkgöz

Kaynaklar

Alanen, Lilli/Witt, Charlotte (Hg.) (2004): *Feminist Reflections on the History of Philosophy*, Dordrecht.

Alcoff, Linda Martin (2000): Philosophy Matters. Review of Recent Work in Feminist Philosophy, in: *Signs* 25 (3), S. 841-882.

Althusser, Louis (2011): *Ideologie und ideologische Staatsapparate*, Hamburg.

Andreas-Salomé, Lou (1899): Der Mensch als Weib, in: *Neue Deutsche Rundschau* (3) (März), S. 225-243 (wieder abgedruckt in: dies. (1910), *Die Erotik*, Frankfurt a. M.).

Ariès, Philippe (1975): *Geschichte der Kindheit*, München/Wien (Original: ders. (1960): *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime*, Paris).

Ariès, Philippe/Béjin, André (Hg.) (1984): *Die Masken des Begehrens und die Metamorphosen der Sinnlichkeit. Zur Geschichte der Sexualität im Abendland*, Frankfurt a. M. (Original: dies. (1982): *Sexualité occidentale*, Paris).

Balibar, Étienne (1993): *La philosophie de Marx*, Paris.

Battersby, Christine (1994): „I am not a philosopher": Simone de Beauvoir and the Delirium of Genius, in: *Women's Philosophy Review* 12, November, S. 37-42.

52 Krş. Alcoff 2000.
53 Krş. Alanen/Witt 2004 und Witt 2006.
54 Krş. Heinrichs/Weinbach/Wolf 2003.
55 Krş. Derrida 1972.
56 Karş. ör. Singer 2005.
57 Karş. Salleh 1997, Sauer 2001, Haug 2010.
58 Karş. Wolf 2002.

Beauvoir, Simone de (1948): *The Ethics of Ambiguity*, New York (Original: dies. (1947): *Pour une morale de l'ambiguité*, Paris).
Dies. (1989): Two Interviews with Simone de Beauvoir, geführt von Margaret A. Simons und Jane M. Todd, in: *Hypatia* 3 (3), S. 11-27.
Bertung, Birgit (1997): Søren Kierkegaards dialektik, in: *Filosofi* 4, S. 23-27.
Braidotti, Rosi (2009): *La philosophie là où on ne l'attend pas*, Paris.
DeMause, Lloyd (Hg.) (1977): *Hört ihr die Kinder weinen: Eine psychogenetische Geschichte der Kindheit*, Frankfurt a. M. (Original: ders. (1974): *The History of Childhood*, New York).
Derrida, Jacques (1992): *Points de suspension*, Paris.
Ders. (1972): Platons Pharmazie, in: ders., *Dissemination*, hrsg. v. Peter Engelmann, Wien 1995, S. 69-173 (Original: ders. (1968): La pharmacie de Platon, in: *La dissémination*, Paris 1972, S. 79-213).
Dohm, Hedwig (1902): *Die Anti-Feministen. Ein Buch der Verteidigung*, Berlin.
Duran, Jane (1997): The Kierkegaardian Feminist, in: Léon/Walsh, *Feminist Interpretations*, S. 249-266.
Galster, Ingrid (2008): Französischer Feminismus: Zum Verhältnis von Egalität und Differenz, in: Ruth Becker/Beate Kortendiek (Hg.), *Handbuch Frauenund Geschlechterforschung*, Wiesbaden, S. 45-51.
Haug, Frigga (Hg.) (2010): *Briefe aus der Ferne. Anforderungen an ein feministisches Projekt heute*, Hamburg.
Haug, Wolfgang Fritz (2012): *Die kulturelle Unterscheidung*, Hamburg.
Heinrichs, Thomas/Weinbach, Heike/Wolf, Frieder Otto (Hg.) (2003): *Die Tätigkeit der PhilosophInnen. Beiträge zur Radikalen Philosophie*, Münster.
Høffding, Harald (1887): *Etik. En fremstilling af de etiske principer og deres anvendelse paa de vigtigtste livsforhold*, København (deutsch: ders. (1888): *Ethik. Eine Darstellung der ethischen Prinzipien und deren Anwendung auf besondere Lebensverhältnisse*, Stuttgart).
Ders. (1892): *Søren Kierkegaard som filosof*, København (deutsch: ders. (1892): Sören Kierkegaard als Philosoph, Stuttgart).
Howe, Leslie (1994): Kierkegaard and the Feminine Self, in: *Hypatia* 9 (4), S. 131-157
Key, Ellen (1907): Nietzsche und Goethe, in: *Die Neue Rundschau* (Freie Bühne, Neue Deutsche Rundschau), S. 385-404.
Kierkegaard, Søren (1834): Ogsaa et Forsvar for Qvindens høie, in: *Kjøbenhavns flyvende Post* 34 17, december (deutsch: *Auch eine Antwort auf die hohe Anlage der Frau* – bislang nicht in Deutsch publiziert).
Léon, Céline/Walsh, Sylvia (Hg.) (1997): *Feminist Interpretations of Søren Kierkegard*, University Park.
Macpherson, Crawford Brough (1962): *The Political Theory of Possessive Individualism: From Hobbes to Locke*, Oxford.
Marx, Karl (1962): Das Kapital, Band 1, in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke, Band 23*, Berlin, S. 11-802.
Nagl-Docekal, Herta (Hg.) (1990): *Feministische Philosophie. Ergebnisse, Probleme,*

Perspektiven, Frankfurt a. M.
Notz, Gisela (2011a): *Feminismus*, Köln.
Notz, Gisela (2011b): Frauenquoten alleine reichen nicht. Es geht um die „ganze Frauenfrage", in: *Widerspruch* (Zürich) 60, S. 55-66.
Pieper, Annemarie (1993): *Einführung in die feministische Ethik*, Freiburg/ Basel/Wien.
Dies. (2000): *Sören Kierkegaard*, München.
Polanyi, Karl (1977): *The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen*, Wien (Original: ders. (1944): *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*, Boston).
Ricoeur, Paul (2005): *The Course of Recognition*, London.
Salleh, Ariel (1997): *Feminism as Politics. Nature, Marx, and the Postmodern*, New York.
Sartre, Jean-Paul (1975): Das Singuläre Universale, in: ders., *Mai 68 und die Folgen*, Reinbek bei Hamburg.
Sauer, Birgit (2001): *Die Asche des Souveräns. Staat und Demokratie in der Geschlechterdebatte,* Frankfurt a. M.
Scherrer, Jutta/Haupt, Georges (1978): Gor'kij, Bogdanov, Lenin, in: *Cahiers du monde russe et soviétique* 19 (3), Juli-September, S. 321-334.
Schlüpmann, Heide (1984a): Nietzsche-Rezeption in der alten Frauenbewegung. Die sexualpolitische Konzeption Helene Stöckers, in: Walter Gebhard (Hg.), *Friedrich Nietzsche. Strukturen der Negativität,* Bayreuther Nietzsche-Kolloquium, Frankfurt a. M. (veränd. u. erw. als: dies. (1984b): Radikalisierung der Philosophie. Die Nietzsche-Rezeption und die sexualpolitische Publizistik Helene Stöckers, in: *Feministische Studien* 3, S. 10-34.).
Singer, Mona (2005): *Geteilte Wahrheit. Feministische Epistemologie, Wissenssoziologie und Cultural Studies*, Wien.
Sipe, Dera (2004): Kierkegaard and Feminism. A Paradoxical Friendship, in: *concept. An interdisciplinary journal of graduate studies* (Villanova University) 27.
Stöcker, Helene (1905): *Die Liebe und die Frauen*, Minden.
Dies. (1897): Unsere Umwertung der Werte, in: dies. (1905), *Die Liebe und die Frauen*, S. 6-18.
Dies. (o. J., ca. 1940): *Lebensabriss*, unveröffentlichtes Manuskript (zitiert nach Schlüpmann 1984a).
Vileisis, Danga (1997): Engels' Rolle im „unglücklichen Verhältnis" zwischen Marxismus und Feminismus. Geschlechterhierarchie und Herrschaft in den vorkapitalistischen Gesellschaften bei Marx und Engels, in: *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung, Neue Folge*, 1996, S. 149-179.
Witt, Charlotte (2006): Feminist Interpretations of the Philosophical Canon, in: *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 31 (2), Winter.
Wolf, Frieder Otto (2002): *Radikale Philosophie. Aufklärung und Befreiung in der neuen Zeit*, Münster.
Ders. (2008): Arbeit, Freiheit, Geschlecht. Zu einem ungelösten Problem bei Simone de Beauvoir, in: Gerd Peter/Frieder Otto Wolf unter Mitarbeit von Pia Paust-Lassen

und Andreas Peter, *Welt ist Arbeit. Im Kampf um die neue Ordnung*, Münster, S. 30-40.
Zapata, Martha Galindo (1995):*Triumph des Willens zur Macht. Zur Nietzsche-Rezeption im NS-Staat*, Hamburg.

Online-Kaynaklar

Gimmler, Antje (2000): Zur Aufklärung der feministischen Philosophie. Die Philosophin Herta Nagl-Docekal gibt Orientierungshilfe in einer weitgespannten Diskussionslandschaft, in: *literaturkritik.de* 7/8 siehe: http://www.literatur kritik.de/public/rezension.php?rez_id=1211&ausgabe=200007
Tuana, Nancy (2011): Approaches to Feminism, in: Edward N. Zalta (Hg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2011 Edition) siehe: http:// plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/feminism-approaches/

Bir marksist toplumsal hareketler teorisi neye benzeyecek?

Alf Gunvald Nilsen ve Laurence Cox

MARKSİST BİR TOPLUMSAL HAREKETLER TEORİSİ[1]

Teori aktivistlerin, hareketleri ilerlemediğinde, en iyi çabalarına rağmen kararların etki alanlarının dışında alındığını fark ettiklerinde, kullanmaya çalıştıkları kurumların kendi yanlarında olmadığını gördüklerinde, hareketlilikleri kontrol altına alındığında ya da kısıtlandığında kullandıkları bir araçtır. Teori bu durumu anlama ve aşma umudu verir, ancak her araç bu iş için aynı derecede uygun değildir.

Bazı durumlarda hareketlere, genellikle siyasi uzlaşma karşılığında, varlıklarını kabul etmeye istekli bir toplumsal düzenin kısıtlamalarını benimsemenin dünyevi bilgeliği

---

1 Bu bölüm büyük ölçüde bu alandaki on yıldan uzun bir süreye yayılan ortak çalışmamıza dayanmaktadır. Marksist bir toplumsal hareketler teorisinin başlangıç anahatları Cox 1999a'da bulunabilir. Ayrıca Cox1999b'ye ve kısmen farklı bir biçimde Cox'un bu kitaptaki yazısına bkz. Bu yaklaşım Cox ve Nilsen 2005a; 2005b; Nilsen 2007a; Nilsen ve Cox 2006; ve Cox 2005'te; okuduğunuz bölümde ilerletilen ve bunları tek bir ortak projede sunan Nilsen 2009a'da çalışılmış ve derinleştirilmiştir. Bu yaklaşımı Hindistan'a, Nilsen 2006; 2007b; 2008; 2010; 2011; ve bu kitapta İrlanda'ya, Mullan ve Cox 2000; Cox 2006 ;2007b; Cox ve Curry 2010 ve Cox ve Ni Dhorchaigh 2011'de deneysel olarak büyük bir derinlikle uyguladık. Bunun olası bazı politik sonuçları Nilsen 2007b; Cox 2007a; 2010a ve 2010b'de dile getirilmiştir. Son olarak Geoghean ve Cox 2001; Barker ve Cox 2002; Cox ve Nilsen 2007 ve Cox ve Fominaya 2009'da ana akım toplumsal hareketler literatürünü aktivist bilgi üretimi bakış açısıyla eleştiren benzer yaklaşımlardır.

sunulur. Bazı durumlardaysa, başta kulağa hoş gelse de, hareketlerin mevcut durumlarının ve düşüncelerinin öğrenmeye, gelişmeye ve değişmeye alan bırakmadan kutsanmasıyla karşılanırlar. Aslına bakılırsa her iki yaklaşım da -biri normallik ve kabul görmeyi, diğeri direnişi kutsamak yoluyla- değişimin pratiklerine kayıtsız kalarak statükoyu tasdik eder.

Bize göre sorunun bir kısmı yürürlükteki teorilerinin çoğunun (hareket bağlamları da dahil olmak üzere) *köken* olarak tam anlamıyla akademik olmalarıdır; amaçları dünyayı değiştirmek değil, açıklamak, kutsamak ya da kınamaktır.[2] Liderlikler eyleme yönelmeyip statükoda bir oyuk açmaya odaklandığından ya da radikal ötekiliğin kutsanması gücün gidimli (*discursive*) olmayan biçimlerine karşılık geldiğinden yenilgiler takip eder. Bu zayıflıklar hakkındaki deneyimlerimiz, bizi teoriden bir akademik kimlik ya da politik statü işaretinden fazlasını talep etmeye, aslında ne yapmamız gerektiği konusunda düşünmemize yardım etmesini istemeye yöneltti.[3]

Bu bölümde deneyimlerden, tartışmalardan, kuramlardan ve kitlesel hareketlerin çatışmalarından doğan bu talebe Marksizm'in nasıl cevap vereceğini göstermeye çalışacağız. Kolektif eylemin (a) merkezi Marksist önermelerle tutarlı (b) hareketi uygulamaya dökenler için pratik olarak kullanışlı (c) ve yerel, coğrafi ya da tarihsel gerçeklerin sabit olduğu ve insan eylemi tarafından dokunulmadığını *a priori* kabul ederek işe başlamayan, başka bir deyişle hareketleri dünyayı değiştirmeye devam eden toplumsal güçler olarak ciddiye alan tutarlı bir teori ortaya koymaya çalışacağız.

Belirli yerlerdeki hareket süreçlerinin açık uçlu çözümlemelerine yönelen bir çerçeve çalışması yapmayı amaçlıyoruz. Bunun evrenselleştirici varsayımları insan eyleminin mikro düzeydeki, en soyut çözümlemeleri ve toplumsal düzenin en genel bakış açılarıyla kısıtlıdır. Önerdiğimiz çerçeve süreçseldir. Hegemonya karşıtı tasarıları olduğu kadar olağan mücadeleleri de kuşatır ve aktivistlerin kolektif öğrenmeyle birinden diğerine geçtikleri yolu anlamlandırmaya çalışır. Dikkat edilmesi gereken bu genişlemeyi ve gelişmeyi kaçınılmaz bir sonuç olarak değil, bir potansiyel olarak gördüğümüzdür. Aktivistlerin toplumu dönüştürme özlemleri *kimi zaman* hayata geçmiş ve büyük toplumsal dönüşümlere katkı sunmuştur. Son olarak "toplumsal hareket" tanımının anlamını, baskın toplumsal grupların kolektif eylemini de içerecek biçimde genişletiyoruz. İkincil grupların etrafta harekete geçirdikleri yapılar mutlak biçimde belirlenmiş olanlardan öte, insan eyleminin tartışmalı sonuçlarıdır.

KURAMSAL BAŞLANGIÇ NOKTALARI

Marksizm toplumsal dünyayı, aşağıdan toplumsal hareketler ve yukarıdan toplumsal hareketler dediğimiz hareketler arasındaki çelişkili karşılaşma aracılığıyla inşa edilen yapılar olarak insan ihtiyaçlarının ve yeterliklerinin durmadan yapılıp dağıtılması olarak görür.

2 Barker ve Cox, 2002

3 Bu kitaptaki diğer bölümler, "hareketle bağlantılı" olmayı ya da işi pratiğe dökenlerle gerçek bir diyaloga girmeyi aklından bile geçirmeyen akademik toplumsal hareket teorisi kavramının bir eleştirisini geliştirmektedir. (Ayrıca bkz. Flacks 2004; Bevington ve Dixon 2005)

Daha soyut olarak söylersek insanlar pratik, bedensel, semiyotik ve entelektüel yeterliklerini, tarihsel olarak evrilen toplumsal oluşumlar içinde harekete geçirerek dile getirir ve ihtiyaçlarını karşılamaya çalışırlar. "İlk ihtiyacın karşılanması … yeni ihtiyaçlara neden olur; bu yeni ihtiyaçların üretilmesi ilk tarihsel eylemdir"[4] İnsanlar ihtiyaçlarını karşılamak için işbirliği yapmak zorunda olduklarından, insanların içinde işbirliği yapabilecekleri, ama bir yandan da baskılar üreten ve bunu yapma yollarına sınırlar koyan yeni toplumsal oluşumlar ortaya çıkar. Bunun sonucu, toplum oluşturmanın bir yolu olarak, o toplum içindeki baskın ve alt gruplar arasındaki görece stabil bir güç ilişkisini yansıtacak biçimde, belli ihtiyaçları ve yeterlikleri diğerleri karşısında ayrıcalıklı kılan, daha da kemikleşmiş, baskın bir ihtiyaçlar ve yeterlikler yapısıdır.

Ancak bunun gibi yapılar statik değildir. Baskın ve alt gruplar arasındaki çekişme, daimi değişim süreçlerine yol açar. Bazen güçlendirilmiş ihtiyaçlar ve yeterlikler yapısı dönüştürüldüğünde bile, hakim olan toplumsal çerçeve dokunulmadan kalır. Bazense "ana hatlar" pek de değişmeden, bir düzenin bütün unsurlarına onlarca yıl itiraz edilebilir. Kimi zamansa sistemdeki sarsıntılar, yeni ve bütünüyle farklı bir şeylerin doğmasına yol açarak böylesi yapıların ve onların etrafında kristalize olan toplumsal oluşumun ilişkisinin bir bütün olarak kopmasına yol açabilir. Toplumsal hareketler, mevcut bir toplumsal oluşum içindeki belli ihtiyaçlarını karşılamak adına belli bir alanı savunmak ya da oluşturmak için harekete geçerek (örneğin liberal feminizm); mevcut yapılar içinde tamamen gerçekleştirilemeyen radikal ihtiyaçlar ve yeterlikler etrafında ortaya çıkan yeni anlamlar, değerler, pratikler ve ilişkiler geliştirerek (örneğin radikal feminizm) ya da yeni toplum türleri yaratmak umuduyla bütün diğer etkin unsurlarla ittifaka girmeyi deneyerek (örneğin sosyalist feminizm) bu süreçlerde merkezi bir rol oynarlar.

TOPLUMSAL HAREKETLER: BİR TANIMLAMA

Toplumsal hareketler sık sık, belli kurumsal ve örgütsel özelliklerle karakterize edilen, parlamento dışı politik etkinliğin özel bir türü olarak, alana özgü terimlerle düşünülür.[5] Buna karşın biz, belli bir toplumsal grubun, bir rasyonelliğe, yani toplumsal dünyayı anlamlandırmanın ve onla ilişkili olmanın belli bir yoluna dayanan, kolektif, nitelikli bir eylemler (*skilled activity*) projesi geliştirdiği, baskın bir güçlendirilmiş ihtiyaçlar ve yeterlikler yapısını kısmen ya da bütünüyle değiştirmeye ya da sürdürmeye çalışan, daha geniş bir toplumsal hareketler tanımı öneriyoruz.

Başlangıç noktası somut durumlarda maddi temellere sahip belli ihtiyaçlara, sorunlara ve yerlere (bundan dolayı belli bir gruba) yönelik olarak geliştirilen gündelik uygulamalardır. Ancak bir hareket olmak için, katılımcılar benzeri diğer pratiklerle bağlantı kurarak daha soyut bir şeyi, muhtemel müttefikler tarafından tanınan "yerel bir rasyonelliği" açıkça ortaya koymalıdırlar. Bu süreçler önemli ölçüde, belli bir toplumsal oluşumdaki başka grupların kolektif projeleri ile çatışma halinde ortaya çıkar.

4 Marx ve Engels, 1975b, s. 42
5 Bkz. Tilly 2004

Praksisin bu türü, toplumsal hareketlerin hem öznesi hem nesnesidir. Aktivitenin, insanın ihtiyaçlarının karşılanması için, insanın kapasitelerinin bilinçli bir şekilde harekete geçirilmesinden başka bir şey olmadığı hareketlerde öznesidir. Hangi ittifakların bizim için temel hizmetlerin özelleştirilmesi girişimlerine direnmemizi mümkün kılacağını düşündüğümüzde olduğu gibi karmaşık biçimlerde olsa da. İnsan etkinliğini ve/veya bu yapıların geliştiği yönü örgütleyen yapıları değiştirmeye ya da sürdürmeye çalışan hareketlerde, aynı zamanda nesnesidir. Bunun sonucu olarak toplumsal yapıları ve toplumsal oluşumları, hareket mücadelelerinin çökeltileri ve sürekli zayıflıklar arayıp buna değdiğini düşündüğü anda, aşağıdan ve yukarıdan gelen toplumsal hareketlerle ihlal eden bir tür ateşkes hattı olarak gördüğümüz anlamına gelir.

YUKARIDAN TOPLUMSAL HAREKETLER

Raymond Williams, "Kalelerden, saraylardan ve kiliselerden hapishanelere, işyerlerine ve okullara, savaş silahlarından denetlenen bir basına kadar" "her hakim sınıf, her zaman maddi biçimde olsa da değişken yollarla toplumsal ve politik bir düzen oluşturur." der.[6] Bu verimli etkinlik, baskın grupların kolektif bir proje geliştirmesi olarak tanımladığımız yukarıdan toplumsal hareketin özüdür ve verili bir toplumsal oluşumdaki baskın grupların hegemonik konumunu yeniden üretmeye ve / veya genişletmeye, baskın bir kemikleşmiş ihtiyaçlar ve yeterlikler yapısını sürdürmeye veya dönüştürmeye yönelik bir rasyonelliğe dayanan nitelikli eylemler içerir.

Bu tür projeleri meydana getiren nitelikli eylemler sanayi örgütlenme modellerinden kontrgerilla hareketlerine ve neoliberal kriz yönetimine kadar uzanan geniş bir alana yayılır.[7] Yukarıdan toplumsal hareket projeleri, ilkel birikim döneminde "tembellik ve uyuşukluğa" karşı ahlak kampanyaları ya da Thatcher'ın kolektivizm karşıtı popülizmi gibi, seçkinlerin kitlesel rıza kazanmaya yönelik ideolojik saldırılarında dile getirilen rasyonellikleri de kapsar.[8] Değinilen örgütlenmeler on sekizinci yüzyıldaki Hür Masonlardan bin dokuz yüz seksenlerdeki Yeni Sağ partilere ve muhafazalar düşünce kuruluşlarına ve günümüzdeki Dünya Ticaret Örgütü ve Dünya Bankası / IMF gibi ulus ötesi kurumlara varana dek büyük bir çeşitlilik gösterir.[9] Bu örgütlenmelerin temel amacı, baskın toplumsal gruplar arasında, olmuş bitmiş denemese ve bazen çözülse de, bir birlik kurmaktır.

Politikayı bu biçimde okumanın hem aktivist hem de çözümlemeci bakış açıları bakımından iki avantajı vardır. Öncelikle, böyle projelerin tutarlı ve amaca yönelik gidişini göstermek, aksi takdirde seçkinlerin hoşgörüsünün sınırlarını, böylesi projelerle çatışan ihtiyaçlarda acıyla ve kişisel olarak öğrenecek aktivistler bakımından önemlidir. Bu, hareket değişkenliğinin önemli bir boyutunu; tekil hareket amaçlarının, bu kavramlar içinde

---

6 Williams 1997, s.93
7 Bkz. Hoogvelt 2001; Pilger 2003; Klein 2007
8 Bkz. Perelman 2000; Hall 1983
9 Bkz. Van der Pijl 1995; Robinson 2004

ne ölçüde, kolayca uzlaştırılabildiği bakımından açıklamaktadır. İkincisi bu projelerin toplumsal olarak inşa edilmiş yapısını göstermek, onlara meydan okunabileceğini ve yeri geldiğinde yenilebileceklerini anlamak bakımından, politik ve entelektüel olarak önemlidir. Bu olmadan, değiştirilemeyen bir Şey olarak toplumsal yapı ve aslında belli bir yere belli bir zamana özgü olan, evrenselleştirici güç ilişkileri karşısında kalırız.

Yukarıdan toplumsal hareketler projelerini baskın toplumsal grupların ekonomik, siyasi ve kültürel güç kaynaklarına öncelikli erişimi temelinde bir hegemonyanın inşası, üretimi ve genişletilmesi için oluşturur ve kullanırlar. Bu, bu hareketleri toplumsal olarak aşağıdan hareketlerden nitelik bakımından farklı kılar. Bu nedenle her bir modeli daha detaylı olarak tartışacağız.

EKONOMİK ÖRGÜTLENMEDE YÖNLENDİRİCİ BİR ROL

Yukarıdan hareketler, ekonomik örgütlenmedeki baskın grupların yönlendirici rolünü kullanır, sürdürmeye veya genişletmeye çalışırlar. Sömürü, toplumun kendi başına varlığını sürdüren bir özelliği değildir. Hiç değilse sabotaj ve iş yavaşlatma gibi moleküler biçimlerle olsa bile direniş doğurmaya eğilimlidir.[10] Birikimin sorunsuz ilerlemesi ve birikimin sürdürülebilmesinin temeli olan güç ilişkileri için böylesi bir direniş bastırılmalı ya da başka bir şekilde uzlaştırılmalıdır.[11]

Rutin sömürü etkin olarak ve bilinçli bir biçimde yeniden üretiliyor olsa bile, "mevcut üreticiden artı değer çıkarılabilmesi için yeni bir tarz"[12] geliştirme arayışındaki projeler yoluyla, mutlaka yeni sömürü biçimleri etkin olarak üretilmelidir. Bu, ister feodal serflikten ve ortaklaşacılıktan (*commoning*) kapitalist maaşlı işgücüne geçiş biçiminde ister Fordist fabrika üretiminden istikrarsız hizmet sektörü istihdamına olsun. "Ekonomik ilişkilerin sessiz zorlaması"[13] olarak görülen şeyin arkasında aslında bilinçli kolektif temsiller ve Jessop'un "birikim stratejileri"[14] dediği biçimdeki belli ekonomik rasyonaliteleri uygulamaya koymak, sürdürmek, genişletmek ya da onarmak için belli projeler etrafında ittifakların örgütlenmesi yer alır.

Bu nedenle temsili, sermayenin yüzeyinde bir tür köpük olarak düşünmekten öte, örneğin "uzun on dokuzuncu yüzyıl"[15] boyunca yukarıdan hareketlerle aşağıdan hareketler arasındaki mücadelelerin kızıştırılmasının, İkinci Dünya Savaşı sonunda ekonomiyi yeniden devlet düzenlemesi ve müdahalesi rejimine döndürme odaklı birikim stratejileri için uygun koşullar yarattığı ileri sürülebilir. Bu, Kuzey yarıkürede Keynesyen refah devleti uzlaşıları halini alırken Güney yarıkürede ulusal gelişim ittifakları biçiminde belirdi.[16] Bu

10 Callinicos 1988, s.51
11 Bkz. Braverman1974; Burawoy 1982
12 Marx, De ste. Croix' 1981, s.51
13 Marx 1976a, s.899
14 Jessop 1990
15 Hobsbawm 1988a; 1988b;1989
16 Bkz. Lash ve Urry 1987; Harvey 1990; Kiely 2009; Silver ve Slater 1999; Motta ve Nilsen 2011.

birikim stratejilerinin kendilerine has belirtileri, çoğunlukla özel yerleri belirleyen özel mücadeleler nedeniyle büyük çeşitlilik gösteriyordu.[17]

Bu birikim stratejilerine dayanak oluşturan ittifakların ortaya çıkarılması, baskın grubun, artık çıkarlarına en iyi hizmetin daha önceki stratejilere sürekli sadakatten geçtiğini düşünmeyen anahtar üyelerinden gelen bir saldırıya yol açmak suretiyle, dışarıda bırakılan ihtiyaçları ve yeterlikleri ilerleten kitlesel mücadelelerle doğası gereği bağlantılıydı.[18] Bu çelişkili ortaya çıkarma ve ardından gelen neoliberalizme dönüş, farklı biçimlerde ve derecelerde meydana geldi ve her zaman başarılı olmasa da dünyanın farklı yerlerinde, kitlesel direnişe bağlı olarak farklı sonuçlar verdi. [19]

DEVLETE ERİŞİMDE FARKLILIK

Normal koşullar altında baskın toplumsal gruplar, "tartışmasız biçimde devlete atfedilen politik güce" erişmede ayrıcalığa nail olurlar.[20] Bu, politik denetim ve egemenlik sistemi olarak devlet yapılanmasının toplumun, "toplumsal işgücünün toplamını ortaya koyan sınıf ve hiçbir işgücü ortaya koymayan ama yine de toplumsal artı değere el koyan sınıf ya da sınıflar" arasındaki zıt ve çatışmaya dayalı ilişkiye göre bölümlenmesiyle el ele vermesi olgusunu ifade eder.[21] Devlet sınıf gücünün temel yapılarının işletilmesi ve yeniden üretilmesini yönetmeye yönelmiştir. Bu nedenle, aktivistlerin ortaya koymaya çalıştıkları üzere doğası gereği, "toplumsal grupların politik eylem aracılığıyla çıkarlarını gerçekleştirme becerileri üstünde eşitsiz ve asimetrik etkileri" olacak şekilde oluşturulmuştur.[22]

Kapitalist toplumlarda bu görevi gerçekleştirmek üretim araçları ve emek gücünde özel mülkiyet hakkını güvence altına almayı, sözleşmelerin yaptırım gücünü sağlama almayı, birikim mekanizmaları için koruma sağlamayı, sermaye ve işgücü hareketliliği önündeki engelleri kaldırmayı ve para rejimlerini stabil hale getirmeyi gerektirir. Bu birikim sürecine müdahil olarak; gerekli kamu mallarını ve altyapılarını sağlayarak, sermaye ve işgücünün çatışmalarında aracı olarak ve 2008 finansal krizinden sonraki banka kurtarma furyasında görüldüğü gibi, kapitalist ekonomideki krizleri yöneterek yapılır.[23] Bunun ötesinde kapitalist devlet, birikimi şekillendirme ve sürdürmede, başta cinsiyete dayalı iş bölümü, ataerkil aile ve ırksal hiyerarşiler olmak üzere, önemli toplumsal ve kültürel kurumları yeniden üretmede yine merkezdedir.[24]

Bununla beraber düzenleyip yeniden ürettiği güç matrisi gibi, devlet ve belli bir yer ve zamanda aldığı biçim, "kelimenin tam anlamıyla mücadele kelimesiyle tanımlanan

17 Bkz. Esping-Andersen 1990; Kohli 2004
18 Bkz. Wainwright 1994; Lash ve Urry 1987
19 Harvey 2005
20 Poulantzas 1978, s.147
21 Smith 1990, s.41
22 Jessop 1982, s.224
23 D. Harvey 2001, s.275-5
24 Kotz, McDonough ve Reich 1994

bir güçler ilişkisinin yoğunlaşması"dır.[25] Politik temsilin ve devlet müdahalesinin yapıları, hegemonyanın inşasında özellikle ittifak, rıza ve yasal zeminin öneminden dolayı, hareket mücadelelerinin bir sonucu olarak değişmeye tabidirler. Örneğin Kuzey yarıkürede oy hakkındaki mülkiyete, cinsiyete ve ırka dayalı niteliklerin kaldırılması, işçi hareketinin, kadın hareketinin ve Sivil Haklar hareketinin anahtar kazanımlarıydı. Güney yarıkürede milli egemenlik ve milli gelişmeci devlet, sömürge idaresinden milli egemenliğe geçişteki uzamış mücadelelerin getirileriydi. Batı ülkelerinde on dokuzuncu yüzyılın ve yirminci yüzyılın ilk yıllarının "gece bekçisi devlet"inden, savaş sonrası Keynesyen refah devletine geçiş 1890'lardan 1940'lara uzanan emek mücadelesinin sonucuydu.[26]

Bu değişimler büyük ölçüde aşağıdan yaygın kolektif temsilin sonucuydu, ama yine de iş devrimci dönüşüme kadar varmadı, çünkü bunların çoğu, kitlesel hareketler karşısında yeni ateşkes hatları pazarlığı arayışındaki baskın gruplar tarafından elde tutulan imtiyazlardı. Bu nedenle devlet, "asla bütün güçlerin eşit erişimi ve bütün amaçlar için eşit ölçüde ulaşılabilir olamayan"[27] güç yüklü, geniş bir toplumsal ilişkiler matrisinin katılaşması olarak kalır. Bu, özellikle yukarıdan toplumsal hareketler politik inisiyatifi ele geçirdiğinde açık hale gelir. 1980'lerin sözde devlet karşıtı neoliberal projelerinin, Margaret Thatcher ve Ronald Reagan'ın başta oldukları dönemle özdeşleştirilmesi boşuna değil.[28]

GÜNDELİK RUTİNLERİ KALIBA DÖKMEK VE SAĞDUYU

Gramsci, bir grubun egemenliğinin kendini iki şekilde belli ettiğini söyler: "Baskın grubun toplum üstünde kullandığı hegemonyanın işlevi ve devlet aracılığıyla hayata geçirilen 'doğrudan tahakküm' veya buyruk."[29] Yukarıdan toplumsal hareketler gündelik rutinleri ve sağduyuyu kalıba sokmaya başladığında, "baskın temel grubun toplumsal yaşamda uygulamaya koyduğu genel doğrultuya yönelik geniş kitleler tarafından verilen 'kendiliğinden' rızayı" güvenceye almak için, eski toprak üstünde çalışırlar.[30]

İçinde, yukarıdan toplumsal hareketlerin hegemonik projelerinin düşünülüp "kapsamlı bir gelişmenin, her tür 'milli' kudretin (*energy*) gelişmesinin motor gücü olarak" sunulduğu ve "var olan her şeyin 'doğal' olduğu ve var olması gerektiği yolundaki inanç"la temellenen hakimiyet ideolojileri için, alt grupların rızasını kazanmak kısmen, kabul kazanmaktan geçer.[31] Bunun gibi milli kalkınma devletleri, milletin modernleşme yolundaki büyük ilerleyişine hizmet etmek için gariban köylüleri yerinden yurdundan eden mega projelerle tanımlanabilirken, neoliberal devletler sonuçta herkesin çıkarına olan küresel sermayeyi çekmenin zorunlu yolları olarak sendikasızlaştırma, ücretleri dondurma ve kamu harcamalarında kesintiye gitme ile tanımlanabilir.

---

25 Poulantzas 1978, s.147
26 Cox 1987
27 Jessop 1990, s.250
28 Harvey 2005
29 Gramsci 1998, s.57
30 Gramsci 1998, s.12
31 Gramsci, 1998, s. 182, 157

Bununla birlikte daha temel seviyede hegemonya "aslında bütün yaşam sürecinin yaşanan kimliklerin ve ilişkilerin aslının bütünüyle özümsenmesini" gerektirir.[32] Bu, Gramsci'nin "yönlendirici" entelektüel etkinliğidir: Yukarıdan toplumsal hareketler gündelik rutinleri ve sağ duyuyu, farklı toplumsal grupların yaşam etkinliğine etkili doğrultular ve yönelimler sağlama, farklı ihtiyaçlarından *bazılarını* karşılama ve düşüncelerini ifade edebilecekleri bir dil oluşturmalarına imkan verme görevini yönetmelerini sağlayacak biçimde şekillendirirler.

Yine de hegemonya "tahakkümün bir biçimi olarak edilgen halde var olmakla kalmaz".[33] Gramsci alt grupların yaşam etkinliğini yönlendiren "sağ duyu"nun, hâkimiyet ideolojileri ile dünyada bulunmanın hegemonik yollarını, sorunsal olarak mevcut durumun çoğu zaman üstü kapalı ve pratik alt deneyimiyle birleştiren "çelişkili bilincin" bir biçim olduğunu belirtir.[34]

O halde hegemonya direniş karşısında zayıftır ve direniş çoğu zaman alt bölümlemelerin ve hâkimiyet ideolojilerinin ters yüz edilmesinden yararlanır. Hindistan'da büyük barajlara direnen toplumsal hareketler mülksüzleştirmeyi, devletin sömürge sonrası gelişim projesi ihanetinin bir kanıtı olarak görürler. Kemer sıkma karşıtı protestolar, neoliberal pazar ekonomisi ile devletin bankacılık sektörüne yönelik kurtarma müdahaleleri arasındaki çelişkiyi vurgular. Yukarıdan hareketlerin gündelik rutinleri sağduyuyla bir kalıba sokmak için yönetici konumlarını nasıl kullandıklarını incelediğimizde, bunun "bitmiş ve monolitik bir politik oluşum olmaktan öte, sorunlu, tartışmalı bir politik mücadele süreci" olduğunu görürüz.[35]

YUKARIDAN TOPLUMSAL HAREKETLERİN STRATEJİLERİ: SAVUNMACI/SALDIRGAN

Eğer yukarıdan hareketler baskın grupların konumunu sürdürmeye ve genişletmeye çalışırken bu ekonomik, politik ve kültürel kaynakları harekete geçirebilirlerse aşağıdan hareketlerle etkileşimde de aynısını yaparlar ve bu "güç alanı"nın[36], onların stratejileri için, savunmacı ya da saldırgan diye genel olarak sınıflandırabileceğimiz sonuçları vardır.

Savunmacı stratejiler aşağıdan gelen ciddi meydan okumalar bağlamında kullanılmaya elverişlidir ve hem uzlaşmaları hem baskıları içerebilir. Uzlaşma odaklı bir savunma stratejisi, aksi takdirde mevcut toplumsal yapıyı tehdit edecek bir gücü yatıştırmak ve ayrıştırmak amacıyla, aşağıdan hareketlerin iddialarına ve taleplerine tavizler verme etrafında hareket eder. Yirminci yüzyıl ortasında, Batı Avrupa'da işçi hareketlerine cevap olarak gerçekleştirilen reformlar bunun iyi bir örneğidir. Bu örneğin de ortaya koyduğu gibi bu tür stratejiler çoğu zaman, daha radikal Sol aktörlere karşı Sosyal Demokratlarla kurulan

32 Williams 1977, s. 110
33 Williams 1977, s. 112
34 Gramsci 1998, s.333
35 Roseberry 1995, s.77
36 Thompson 1978a, s.151

ittifaklar ya da hareketi etkisiz hale getirirken liderleri görece güçlü konumlara getirerek sisteme dahil etme örneklerinde olduğu gibi aşağıdan hareketlerdeki mevcut farklılıklara oynamayı içerir.

Bastırmaya dayalı savunma stratejileri şiddet yoluyla bastırma ve sivil hakların askıya alınmasını da içeren; Latin Amerika'daki otoriter rejimler tarafından, radikal halk hareketlerine karşı 1970'lerde ve 1980'lerde neoliberal ekonomik politikaların hayata geçirilmesinin bir parçası olarak fütursuzca uygulanan devlet terörizmi, genel olarak gündelik yaşamın denetlenmesine izin veren anti terör yasaları ya da 1994'te Birleşik Krallık'ta çıkarılan ceza yargılaması yasası gibi, büyük ölçekli protestoların potansiyel kaynakları olarak görülen karşı kültürlerin kriminalize edilmesine dayanır.[37]

Elbette hegemonya daima "zorlamayla zırhlanmış rızadır".[38] Bu nedenle yukarıdan hareketlerin savunmacı stratejileri, vurgu bakımından çeşitlense de daima *biraz* uzlaşma *biraz* zorlama içerir. Başarılı baskıcı stratejiler, aşağıdan gelen daha ılımlı hareketlere tavizler sunarak kurulan, kendilerini desteklemeye istekli, ciddi bir koalisyona dayanır. Uzlaştırıcı stratejilere ise tersine, çoğu zaman daha radikal hareketler eşlik eder. Bu nedenle Batı Avrupa'nın savaş sonrası sınıf uzlaşısının temelini oluşturmada, genel olarak daha ılımlı sendikalar ve kalifiye işçiler, devlet ve sermayeyle birlikte şirket odaklı düzenlemelere katılırken daha militan sendikalar ve kalifiye olmayan işçiler çoğu zaman dışarıda bırakıldılar ve baskıya maruz kaldılar.[39]

Yukarıdan saldırgan stratejiler, aşağıdan hareketlerin kazandığı zaferlerin ve tavizlerin altını oyarak ve onları tersine çevirerek, geçmiş hareket mücadelelerinin bıraktığı ateşkes hatlarına saldırılara girişir. Böylece ya yeni baskın toplumsal gruplar için hegemonya kazanmaya ya da mevcut baskın grupların güçlerini restore etmeye çalışırlar ve genel olarak bir toplumsal oluşumun kısmen ya da tamamen krize girdiği ya da çöküşe geçtiği zamanlarda kullanılır.

İlkinin bir örneği, kapitalizmin yükseliş döneminde İngiltere, Fransa ve ABD'de gerçekleşen burjuva devrimleridir. Bu devrimler ve kendilerini bu süreçlerde oluşturan yukarıdan hareketler "kapitalizmin geçmişten devralınan demokratik bir versiyonu önündeki engellere saldıran bağımsız ekonomik tabana sahip bir grubun gelişmesini" temsil ediyordu.[40] Elbette neoliberalizm, mevcut baskın toplumsal grupların hegemonyasını onarma ve genişletme peşindeki, yukarıdan saldırgan bir hareketin en yeni örneğidir. Başlıca kazanımı, yirminci yüzyılın ilk yarısında işçi sınıfı mücadelelerinin bir sonucu olarak kapitalist birikime uygulanan toplumsal kısıtlamaları ve düzenlemeleri kökten ortadan kaldırarak sermayenin sınıf gücünü onarmak olmuştur.[41]

Başka durumlardaysa yukarıdan toplumsal hareketler, devlet aracılığıyla mevcut ve yeni baskın grupların arasında bir ittifak sağlayarak hegemonyalarının üzerlerinde

37 Bkz. Klein 2007; Mattelart 2010; McKay 1996
38 Gramsci 1998, s.276
39 Cox 1987
40 Moore 1991, s. xxi
41 Harvey 2005

yükseldiği mevcut baskın grupları ve toplumsal ilişkileri doğrudan yerlerinden etmeden kapitalizmin yeni bir biçiminin ortaya çıkışını mümkün kılan "edilgen bir devrim" özellikleri sergileyebilir.[42] Örneğin Hindistan'ın sömürgecilik sonrası gelişim projesinde ve Meksika ve Şili'nin neoliberal bir tarzda yeniden inşasında bu dinamikler göze çarpar.[43]

Bu örneklerin karmaşıklığından ve kapsama alanının genişliğinden, geçişi olmayan kavramsal kompartımanlardan öte, deneysel araştırma ve pratik stratejide işe yarayan kategoriler ortaya koyduğumuz açıkça anlaşılmalı. Bu süreçler neoliberalizmi sonsuz bir gerçeklikten öte bir süreç ve proje olarak görmemize, farklı yerlerdeki çok farklı direniş imkanlarını ve sınırları karşılaştırmamıza, ittifaklarımızı nasıl ve nerede genişleteceğimizi, neoliberal saldırının bedelini nasıl yükseltip müttefiklerinin bağlantılarını nasıl keseceğimizi düşünmemize yardımcı olur. Bu, hareketliliğin "neoliberalizmin inşa ettiği ev"i aşıp daha değerli bir şey ortaya koyduğu yerdir. Bu bizi aşağıdan toplumsal hareketlere getirir.

AŞAĞIDAN TOPLUMSAL HAREKETLER

Aşağıdan toplumsal hareketler alt grupların geliştirip sürdürdüğü; ya baskın bir ihtiyaçlar ve yeterlikler yapısının yeni ihtiyaçlar ve yeterlikler geliştirilmesine karşı uygulamaya koyduğu sınırlamalara meydan okuyan ya da belli ihtiyaçlarına ve yeterliklerine uyan, mevcut, üzerinde konuşulmuş bir yapının farklı yönlerini savunan bir rasyonellik etrafındaki, yerel olarak üretilmiş bir dizi nitelikli eylemi örgütleyen kolektif projeler olarak tanımlanabilir.

Piven ve Cloward'ın, alt grupların "yoksunluk ve baskıyı büyük ve soyut süreçlerin nihai sonuçları olarak değil, somut bir ortamda yaşadıkları insanların sıkıntılarını biçimlendirenin, taleplerinin ölçülerini belirleyenin ve öfkelerine hedef gösterenin gündelik deneyimler" olduğu biçimindeki basit ama isabetli gözleminden başlıyoruz.[44] Bununla birlikte bu örnekler haksızlığın ya da hayal kırıklığının basit, yalıtılmış örneklerinden öte, ürettikleri belli fenomenler ya da olayların aracılığı olmadan gözlemlenemeyen, altta yatan yapılar ve ilişkilerin ipucudur.[45]

Hareketlere katılanlar, "hedeflerine daha iyi ulaşılmasını, yürürlükteki toplumsal mekanizmaların daha iyi anlaşılmasını sağlayacak biçimde çalışmalarını yönlendirerek" "parçalı bilgileri"ni birleştirip genişlettiklerinde bu yapılar ve ilişkiler açık hale getirilebilir.[46] Buna karşılık sıkıntılar, talepler ve hedefler; kapsam, amaçlar ve kültürel "dil"le bağlı muhalif kolektif eylemden özel, yerleşik ve yerel deneyime; geniş ölçekli farklılıkları karşılıklı olarak tanımaya ve değişime yönelik daha radikal projelere doğru genişleyebilir.

Bu potansiyelin hayata geçmesine bir hareket süreci olarak atıfta bulunup hareket süreçlerinin farklı yönlerini anlamlandıran araçlar olarak yerel rasyonellik, militan tekilcilik, kampanyalar ve toplumsal hareket projeleri kavramlarını önereceğiz. Aşağıdan toplumsal

42 Gramsci 1998
43 Kaviraj 1997; Morton 2007a; Motta 2008
44 Piven ve Cloward 1977, s.20-21
45 Wainwright 1994, s.7
46 Wainwright 1994, s. 108; Kilgore 1999; Barker ve Cox 2002

hareketin kapsamını genişletme ve derinleştirme merkezli bir süreç düşüncesi akademik çevrelerde, doğası bakımından doğrusal ya da teleolojik olduğu için sık sık eleştirilir. Bizce bu böyle değil: hareket süreçlerinin açığa çıkarılması önceden belirlenmiş bir zorunluluk değil. Buna karşın geçen iki yüzyıl boyunca aşağıdan toplumsal hareketler bu yolla gelişebileceklerini defalarca kanıtlamışlardır. Bu nedenle, alt grupların nitelikli eylemlerini kolektif olarak geliştirme yolundaki olumsal potansiyellerini yakalayabilecek kavramlar geliştirmeye çalışıyoruz. Bu, neyin mümkün olduğu ve nasıl görüneceği konusunda bilinçli olma anlamında ne yapmaları gerektiğini düşünürken aktivistlere yardımcı olabilir.

YEREL RASYONELLİKLER VE MİLİTAN TEKİLCİLİKLER

Gramsci, insanların gündelik etkinliklerinin temelini oluşturanın, hegemonik yukarıdan toplumsal hareket projelerinden kaynaklanan unsurlarla, tartışılan toplumsal grubun kendi dünya algısının olabileceğini" gösteren alt bilincin farklı yönleri olan "aklıselim"in çelişik mantığının bir karışımı olduğunu savunur.[47] Pratik bilincin bu ikinci biçimine *yerel rasyonellik* adını veriyoruz. Kavram, başlangıç noktalarının ötesinde genellenebilecek şekilde ifade edildiğinde; hareket bağlamlarında bu, sağduyunun hegemonik unsurlarını tanımlayan, insanların gündelik rutinlere ve kabul görmüş bilgeliklere itiraz etme girişimleri olarak geliştirdikleri var olma, eylemde bulunma ve düşünme biçimleri anlamına gelir.

Yerel rasyonellikler alt grupların toplumsal varoluşlarının temel bir karakteristiği ya da isyancı ötekiliğin, yukarıdan toplumsal hareketlerin hegemonik projelerinden bütünüyle yalıtılmış bir hali değildir. Yerel rasyonellikler daha çok, "toplumsal ilişkiler üzerindeki kontrol etme kapsamları ve … dönüştürücü güçlerinin etki alanı" bakımından farklı açılardan şanslı toplumsal gruplar arasındaki, tarihsel olarak inşa edilmiş ilişkiler içinde ve bu ilişkiler aracılığıyla biçimlenir.[48] Eşit olmayan güç ilişkilerine gömülü haldeki insanlar, ihtiyaçlarını ve yeterliklerini geliştirmek için ellerinden geleni yaparlar. Böyle yaparken bazı eylemleri kurulu düzenin önerileri ve önermeleriyle aynı çizgiye gelir, bazıları gelmez.

Bazı durumlarda baskın bir güçlendirilmiş ihtiyaçlar ve yeterlikler yapısı içindeki alt ihtiyaç ve yeterlikleri barındıran, daha önce üzerinde konuşulmuş uzamları savunmak için yerel rasyonellikleri dile getirirler. Başka bazı durumlardaysa yerel rasyonellikler, alt gruplar arasında yeni ihtiyaçlar ve yeterliklerin geliştirilmesine karşı uygulamaya konan kısıtlamaları aşma yolunda girişimler olarak dile getirilir. İlk durumda yerel rasyonellikler genel olarak, baskın grupların güç tabanını genişletmek için mevcut yapıları yeniden düzenlemeye yönelik yukarıdan girişimlerine muhalefet etme biçiminde, savunmacı tarzlarda şekillenir. Örneğin bilindiği üzere on sekizinci yüzyıldaki gıda isyanları, baskın ve alt gruplar arasındaki ilişkileri düzenleyen "ahlaki ekonomi" düşüncesinden beslenen yerel rasyonellikler aracılığıyla gerçekleşmişti.[49]

---

47 Gramsci 1998, s.327-328, 333
48 Sewell 1992, s.20
49 Thompson 1991

İkinci durumda, alt gruplar acil radikal ihtiyaçların ve yeterliklerin tatmini, hayata geçirilmesi ve geliştirilmesi için daha fazla alan açmaya çalıştıkça yerel rasyonellikler genel olarak daha saldırgan bir hal alırlar. Örneğin Cox'un çözümlediği kentsel karşıt kültür hareket ağları, işgücü pazarının ve aile yapılarının kısıtlamaları karşısında, kendisinin özerk gelişimi için alan açma arayışındaydı.[50]

Dahası, yerel rasyonellikler yukarıdan hareketlerin hegemonik projelerini karakterize eden rasyonellik biçimleri karşısında, alt toplumsal grupların kolektif nitelikli etkinliğinde kısmen de olsa geliştirilebilir ve dile getirilebilir. Yerel rasyonellikler son derece baskıcı bağlamlarda, Scott'un "gizli nüshalar" dediği, baskın olanın arkasındaki gizli gücün eleştirisi ve sahte bir itaat ve hürmet perdesi ardına saklanmış biçimde, uzun süreler boyunca varlığını sürdürebilir.[51] Bazense bu rasyonellikler, aleni ve güçlendirilmiş "direniş kültürlerinde", alt kültürlerin görünümünün ve etkinliğinin içini dolduran kültürel bir malzeme olarak, çok daha açık ve eksiksiz bir biçimde bulunur.[52]

Yerel rasyonelliklerin daha fazla vurgulanması, yukarıdan toplumsal hareketlerle doğrudan karşılaşmaya ve onlara saygısızlığa yol açabilir. Örneğin Fantasia, New Jersey'de dökümhane işçileri arasındaki kolektif eylemi canlandıran böyle bir süreci çözümlemiştir. Bu örnekte işçiler arasındaki grup içi benzerlikler, çalışma ortamındaki belli sıkıntılar hakkında tesis yönetimiyle doğrudan karşılaşmaları harekete geçirdi. Sonunda bu, radikal sendika aktivizmine yönelen işçiler arasında, fabrika sahiplerinden önemli imtiyazlar kazanan militan, gözü kara grevler yapılmasını mümkün kılan informal bir ağ halini aldı.[53] Elbette böylesi anlar birçok mücadelenin başlangıç noktasıdır. Katılımcılar yukarıdakilerin kendilerinin tarafında olmadıklarını keşfettikçe geçmişte yalnızca kapalı kapılar ardında söylenen ya da hiç dile getirilmeyenleri yüksek sesli söylemeye başlayıp kendi adlarına ve kendileri için hareket etmeye başlarlar. Feminist bilincin yükselişi bu sürecin yükselişinin iyi bilinen bir diğer örneğidir.

Williams[54] ve Harvey'e[55] bakarak bu mücadelelere *militan tekilcilikler* diyoruz. Bu kavram, tekil bir alt grubun baskın bir grupla açık karşılaşmasında, özgül beceri ve bilgileri belli bir konuyla ilgili belli bir çatışma üzerine, belli bir yer ve zamanda harekete geçirdiğinde ortaya çıkan mücadele biçimlerine atıfta bulunur. Bu terim, yerlere ve topluluklara özgü olan ve "politikanın içkin olarak bulunduğu" "yaşam biçimleri" ve "duygu yapıları"nı vurgular.[56] Bu içkinlik, üzerinde mücadele edilen konularda ve bu tür karşılaşmalarda kullanılan uygulamalarda, becerilerde, deyimlerde ve hayal ürünlerinde dışa vurulur.

Bu, yerellik üzerinde yine de çok güçlü bir vurgusu olan bir yerel rasyonelliktir. Ama "onlara" ve daha da önemlisi "onların" "bizi" istedikleri biçimde eylemde bulunmaya ve onlara uyan bir biçimde düşünmemizi sağlamaya yönelik çabalarına karşı açık ve

50 Bkz. Cox 1999a
51 Scott 1990, s. xii
52 Peluso 1992
53 Fantasia 1988
54 Williams 1989
55 Harvey 1996;2000
56 Harvey 2000, s.55

"tanımlanabilir" bir "biz" oluşturmak amacıyla dile getirilir. Mücadele içindeki sayısız farklı iç çatışma ve gerilim potansiyelinin (bazılarını) birleştirmeyi mümkün kılan biçimlerde, kamuya açık olarak dile getirilir ve eylemde bulunulur. Elbette bu süreç sürdürülemez ve militan tekilcilikler genellikle ayrışmaya ya da kayırmacı ilişkileri, "böl ve ele geçir" ya da liderleri ayartma politikalarını kullanarak yukarıdan saldırılara maruz kalan büyük kazanımlardır.

MİLİTAN TEKİLCİLİKLERDEN KAMPANYALARA

Bütün bunlardan kurtulurlarsa da militan tekilciliklerin oluşturulduğu beceriler, deyimler ve hayal ürünleri, yerel rasyonelliğin daha doğru ifadesi ile daha da genellenebilir. Böylece ortaya çıkışlarının tekil zaman ve yerini aşıp özgül durumlar ve tikel mücadeleler hattı boyunca kullanılabilirler.

Bu, belli bir yerde tekilci bir militan mücadeleye girişen aktivistler, başka yerlerdeki, benzer mücadelelere giren aktivistlerle bağlantı kurduklarında gerçekleşir. Aktivistler böyle bağlantılar kurarak genel olarak ortak zemin keşfeder ve yaratırlar. Giriştikleri apayrı görünen mücadelelerdeki ortak paydalar keşfedilir; ortak düşmanların adı konur; toplumsal ve uzamsal sınırlar etrafında ortak stratejiler ve kolektif kimlikler geliştirilir.

Militan tekilcilikler arasındaki karşılıklı öğrenme ve kendini anlamanın, iletişimin, ortaklaşa çalışmanın ve örgütlenmenin gelişimine dayalı bu pratik etkinlikler, kolektif eylemin etki alanının genişlemesi ve derinleşmesini doğurur. Böyle olunca aşağıdan hareketlerin "vitese takıp" "tekillikleri aştığı" sürecin başka bir aşamasını oluştururlar. Somuttan soyuta bu "aktarma" eylemi her yerde bulunur ve elbette aile, komşuluk, bağlılık, cinsiyet vb. ile buraya kadar bölünen bireyler olarak belli bir militan tekilcilikte çalışmak için bir araya gelirler. Kampanyaların oluşumu, bunu yaşam dünyasının (*lifeworld/Lebenswelt*) bağlantıya doğru iç radikalleşmesinin ve çoklu yaşam dünyalarının daha radikalleşmesinin bir basamak ötesine taşır.[57]

Militan tekilciliklerin toplumsal ve uzamsal sınırlar boyunca örgütlenmesi patatesleri bir çuvala doldurmaktan fazlasıdır. Hareket etkinliğinin *kampanyalar* olarak atıfta bulunacağımız bir biçiminin yaratılmasını gerektirir. Kampanyalar, o durumları yaratan baskın güçlere karşı genelleştirilmiş bir meydan okuma etrafında, o durumlardaki kişileri birbirine bağlayan yollarla bir dizi yerel cevabın örgütlenmesi olarak tanımlanır.

Örneğin Orta Hindistan'da, Narmada Vadisi'ndeki baraj inşaatına karşı büyük kitlesel kampanya, Gucerat, Maharashtra ve Madya Pradesh eyaletlerinde, köylü topluluklarında tabana yayılan grupların baraj projeleri nedeniyle, su basması sonucunda bu toplulukların karşılaşacakları toprak kaybının telafisini güvence altına almak için, çabalarını eşgüdüm altında yürütmeye başlamalarından doğdu. İnatçı devlet otoriteleriyle karşılaştıklarında *Narmada Bachao Andolan* tarafından başı çekilen talepleri, Narmada genelindeki barajlara yönelik bir muhalefet biçiminde radikalleşti. Ardından kampanya büyük barajlara yönelik üretken bir politik muhalefet ortaya koyan ulusal ve ulusötesi

57 Harvey 2000, s.242

hareket ağlarıyla birleşerek alternatif su yönetimi yöntemlerinin bulunmasının başını çekti.[58]

TOPLUMSAL HAREKET PROJELERİNE DOĞRU

Kampanyaların gelişimi yerel mücadeleler arasında aktarma yoluyla militan tekilciliklerin sınırlarını aşmayı içerse de, toplumsal bütünü dönüştürülmesi gereken bir nesne olarak hedeflemediklerinden, toplumsal-uzamsal bölünmelerin ötesine geçen kolektif kimliklerin oluşturulması ve aktivistlerin mümkün olanın sınırlarına ilişkin algılarının genişletilmesi, kolektif eylemin sınırlı bir halidir; birçok kampanya burada kalır.

Ancak aktivistler farklı (aslında görünüşte farklı) yerel mücadeleleri birbirine bağlama yoluna gider, değindikleri sorunları yaratan ve kampanyalarını hayal kırıklığına uğratan yapılar hakkında kritik sorular sorarlarsa ve hareketin amaçları ya da aktörleri kolayca uzlaşanlar ya da bastırılanlardan değilse içinde çalıştıkları özel alanın sistemik boyutları konusunda bir uzlaşıya varabilirler. Aktivistler bu farkındalıktan, toplumsal bütünü bir meydan okuma ya da dönüşüm nesnesi olarak gören bir hareket etkinliği biçimine doğru, kampanyanın alana özgü doğasının ötesine geçmeye başlayabilirler.

Bunun bir hareket süreci üstünde güçlü etkileri vardır, başarılması zordur ve sık sık hem içeriden hem daha güçlü, zengin ve kültürel olarak baskın muhalifler tarafından son derece zorlanır. Bir sanayi mücadelesi sürecinin ileri gidebileceği ve gitmesi gerektiğini iddia etmeye kalkışmak ve sosyalist bir hareket olmak ya da bir refah devleti talep etmek; bir kadın hareketini yasal eşitlik talebinin ötesinde, toplumu ataerkil olmayan bir zeminde yeniden yapılandırmaya girişmeye doğru itmek; nükleer güç santrallerine karşı bir hareketi, farklı bir tür ekonomiye yönelik bir harekete dönüştürmek; bir öğrenci hareketini devrimci bir harekete dönüştürmek için, örgütlenme ismen aynı kalsa bile yapıların ve pratiklerin, düşüncelerin ve stratejilerin, müttefiklerin ve dağarcıkların kökten değiştirilmesi gerekir.

Bu kolektif etmen biçimleri için, (a) toplumsal bütünlüğe meydan okuyan (b) toplumun kendiliğinden üretimini kontrol etmeyi amaçlayan (c) farklı toplumsal grupların nitelikli etkinliğini yönlendiren bir tür hegemonya için potansiyeli olan ya da bunu geliştiren (b) ve bundan ötürü (a) mümkün olarak tanımlanan *toplumsal hareket projesi* kavramını öneriyoruz. Bu meydan okumaların merkezinde radikal ihtiyaçların ve yeterliklerin belirmekte olan yapıları yatmaktadır. Bir hareket projesinin dönüştürücü potansiyeli de bu yapıları gerçekleştirme amacında yatar.

Antikapitalist hareket toplumsal hareket projesinin iyi bir örneğidir. 1990'ların sonunda bütün gücüyle patlak vererek, 2000'lerin başında savaş karşıtı çarpıcı bir hareket üreterek, 2000'lerin sonunda İzlanda'dan Yunanistan'a sertlik karşıtı politikalarla yeniden yaşam bularak ve günümüzde Occupy! hareketinin temelini büyük ölçüde oluşturarak kampanyalar ve geçmişi 1990'ların başlarına kadar giden, bu kampanyalar aracılığıyla örgütlenen militan tekilci mücadeleler arası uzun bir işbirliği ve iletişim sürecinin

58 Nilsen 2010

sonucudur.[59] Bu süreçte tekil mücadeleler, dünya genelindeki sorunlar ve hareketler arası daha genel bir dizi karşılıklı bağlantı ile anlaşılabilir.[60] "Başka bir dünya mümkün", "Avrupa halkları uyanın" ya da "Biz yüzde doksan dokuzuz", bu paylaşılan (karmaşık) "biz" duygusunu vurgular ve ihtiyaçları ve yeterlikleri, neoliberal kapitalizmin mantığı dışında toplumsal olarak örgütlemenin mümkün olduğunda ısrar eder.

Bu, özünde, karakter bakımından savunmacı olan neoliberal yeniden yapılandırma karşısındaki ilk protesto biçimlerinin *karşılıklı olarak,* açıkça kopuşuna işaret eder. Keynesyen hakları ve sosyal yardımları onarmaya çalışan Kuzey yarıküredeki grev dalgaları ve Güney Yarıküre'deki, kalkınmacı paktta, devletle halk kitleleri arasında güvence altına alınmış sosyal yardımları kurtarmaya yönelik IMF ayaklanmaları gibi.[61] Ayrıca öncelikle, 1990'ların neoliberal yeniden yapılandırma projesinin etki alanını daraltmayı amaçlayan, tek siyasetli birçok kampanyasıyla karşılaştırıldığında da bir kopuşa işaret eder.[62]

Antikapitalist hareketteki aktivistlerin doğrulayacağı üzere, toplumsal hareket projelerinin gidişatı açık uçludur. Yerelleşmiş güçlerle daha fazla ve güçlü bağlantılar kurmak gibi olasılıklara ve böylece hegemonya kurma gücüne olduğu kadar, yukarıdan hareketlerden gelen muhalefet karşısında direnme gücüne de bağımlıdırlar. Bununla beraber, kayda değer bir momentum geliştiren bir toplumsal hareket projesinin, *potansiyel olarak* devrimci bir durum geliştirmeyle sonuçlanmasının umulması akla yatkındır.

TARİHSELLİK KARŞISINDA TOPLUMSAL HAREKETLER VE MÜCADELELER

Aşağıdan ve yukarıdan toplumsal hareketler tarihsellik[63] konusunda mücadele ederler; başka bir deyişle insan ihtiyaçlarının ve yeterliklerinin toplumsal örgütlenmesinin gelişiminin yönü ve biçimi hakkındaki mücadelelerde birbirleriyle çekişirler. Böyle mücadeleler aşağıdan hareketler akışı; yerelleşmiş mücadelelerdeki hegemonik rutinlere muhalefet etmekten, bu rutinleri ortaya çıkaran yapılara muhalefet etmeye ve ardından bu yapıları kuran ya da bu yapıların içinde güçlendirildiği ateşkes hatlarının inşa edilmesine götüren yukarıdan hareketlere muhalefet etmeye çevirdiklerinde meydana gelirler. Bu hareket gelişimi süreci Gramsci'nin "organik kriz" dediği şeyin önünü açar:

> İçerik aynı olsa da süreç her ülkede başkadır. İster egemen sınıfın uğruna geniş kitlelerin rızasını talep ettiği ya da zorla elde ettiği bazı büyük politik işlerde başarısız olmasından isterse büyük kitlelerin aniden bir politik edilgenlik durumundan belli bir etkinliğe geçip, her ne kadar organik olarak formüle edilemeseler de, birlikte belirlenen ve devrime katkı

59 Bkz. Wilkin 2000; Broad ve Heckscher 2003
60 Gill 2000, s. 138
61 Walton ve Seddon 1994
62 Broad ve Hecksher 2003
63 Touraine 1981

sunan talepler ileri sürmelerinden dolayı gerçekleşsin, içerik egemen sınıfın hegemonyasının krizidir. Bir "otorite krizi"nden söz ediliyor: Bu tam olarak hegemonyanın ya da genel durumun krizidir.[64]

1789 ve 1917 gibi hâkim bir düzenin son derece güçsüz olduğu örnekler olsa da, aşağıdan gelen meydan okumalara savunma amaçlı bir cevap vermekten fazla pek bir şey yapma gücü olmayan kuşatılmış, edilgen, çöküşe geçmiş bir düzene karşı, aşağıdan devrim hareketlerinin bağımsız olarak bir taktik savaşı başlatmaları pek de görülen bir şey değildir. Hall'ın[65] belirttiği gibi baskın grupların böyle savunma amaçlı cevapları, "alt sınıfların" eskisi gibi yaşamak *istemedikleri*, üst sınıfların da *eski yolu yürütemedikleri* organik bir krizde yeterli değildir.[66] Bu bağlamda hegemonyanın restorasyonu, yukarıda ortaya konulan koşullarda "biçimlendirici" bir çaba gerektirir. Thatcherizm, Keynesçiliğin çöküşü bağlamında, aşağıdan hareketlerin ve ekonomik krizin iki yandan baskısına böyle bir cevaptır.[67]

Bu nedenle organik krizler ve bunların gidişatı genel olarak yalnızca aşağıdan hareketler tarafından değil, aynı zamanda aşağıdan hareketlerin geçmiş zaferleri ile belirlenen ve baskın grupları sınırlayan toplumsal yapıları hedef alan baskın grup fraksiyonlarının yönettiği yukarıdan, saldırgan hareketler tarafından da şekillenir. Bunlar genel olarak aşağıdan hareketleri parçalamaya ve kendilerine ait açık bir hareket projesi etrafında yeni ittifaklar kurmaya çalışırlar.

Böyle bir senaryonun merkezinde hareket mücadelelerinin geride kalan raundlarından devralınan o "ateşkes hatları" nın ertelenmesi ve bunların kontrol altında tuttukları antagonizmaların ve zıtlıkların patlak vermesi yatar. Yaklaşan sistem değişikliklerinin yönünü belirlemek ya da daha baştan bu değişikliklerin gerçekleşmesini önlemek için çalışan yukarıdan ve aşağıdan hareketlerin çekiştiği yeni mücadele alanları açılır.

Olabildiğince kısa iki örnek vermek gerekirse; Eğer Lash, Urry ve Wainwright'ın önerdikleri gibi[68] Keynesçilik yalnızca genelleştirilmiş bir finansal ve yasama krizi[69] tarafından değil, bir yandan da emek mücadelelerinin yükselişinden, özel patriarklık karşıtı hareketlerden ve Alabama'dan Belfast'a ezilen etnik grupların ayaklanmasından dolayı da zayıflatılmışsa, demek ki kriz nihai olarak, ekonomik neoliberalizm projesi etrafındaki eski ittifakın seçkin dönekler ile yeni bir tür sağ kanat popülizm etrafında örgütlenmeye hazır kitlesel grupları kaynaştıran geçmişte marjinal sayılan Yeni Sağ tarafından çözülmüştür.[70]

Organik krizler tanımları gereği radikal biçimde olumsal olduklarından, tekil hareketler kısmen ya da bütünüyle zaferler aracılığıyla hegemonya kazanmak için geldiklerinde, gelişen toplumsal değişimlerin başka olasılıkların önünü tıkadığı ya da onları

64 Gramsci 1998, s. 210
65 Hall 1983
66 Lenin 1920, s. 54
67 Hall 1983
68 Lash ve Urry 1987; Wainwright 1994
69 Offe 1985a
70 Harvey 2005; Overbeek 1990

dışarı iten bir yön aldığı noktada, bir "izlek bağımlılığı" dinamiği aracılığıyla çekişme alanının daraltılacağı açıktır.

Geçici bir kural olarak, bir tür geçici hegemonyaya ulaşan aşağıdan hareket projelerinin (sonucu doğal olarak olumsal olan) devrimci bir durum üretebildiklerini ileri sürebiliriz. Yukarıdan bağdaşır cevaplar aracılığıyla "silahsızlandırılan" aşağıdan hareket projeleri önemli reformist değişimlere gebedir, çünkü toplumun temel yapıları en azından bir süreliğine "normalliğe döner" ve yukarıdan başarılı bir saldırgan toplumsal hareket, güçleri üzerindeki kısıtlamaları tersine çevirerek baskın toplumsal gruplar lehine önemli dönüşümlere yol açar.

Hangi etkenler bir organik kriz durumunun aşağıdan toplumsal hareketlerin tutkuları ve özlemleri doğrultusunda bir sonuca ulaşmasını olası hale getirir? İlk ve en önemli etken alt mücadelelerin militan tekilciliklerden kampanyalara, kampanyalardan da bir hareket projesine *geliştirilmeleri* ve bunun aşağıdan yerel rasyonelliklerle aynı doğrultuda yapılmasıdır. Bu biçimde bir hareket oluşturmak yerel rasyonellikleri dile getirme projesini, özgül ve yerel olandan özgül ve ulusal ya da ulus ötesi olana sürdürmeyi ve sonunda "toplum kurma"nın bir alternatifi adına bir bütün olarak sistemi hedeflemeyi gerektirir. Devrimci durumlardan yoksun olan böylesi bir "karşı hegemonya"nın ancak sınırlı, emekleme aşamasında ve kısmi olacağı açıktır.

Bununla birlikte, eski düzenin ekonomik kriz, jeopolitik hakimiyet ve elbette dalgalanmalar hakkında bir B planı üretemediği (bugünkü) gibi durumlarda, müttefiklerinin ve edilgen taraftarlarının rızasını sağlayan arzuları tatmin etme konusundaki belirgin yetersizliğine rağmen, toplumlar tamamen farklı bir yaklaşım doğrultusundaki kitlesel uzlaşımın gelişimi yoluyla yön değiştirebilir. Bazı bakımlardan bu uzlaşımın aşağıdan mı, yoksa ana hatları henüz belli olmayan yukarıdan aşırı bir yeni popülizm ya da faşizm tarafından mı belirleneceği tek gerçek sorudur.

İçinde bulunduğumuz toplumsal düzen karşıtı tekil ve genel mücadelelerimizi motive eden yerel rasyonelliklere sadık kalmak istersek yapacağımız iş, bu rasyonelliklerle daha tutarlı bir yönde uzlaşmanın yollarını, önemli olduğu yerde kazanmaya yetecek rıza elde edebilen "bir toplumsal hareket projesi" bulmak olacaktır. Bu durumda Marksizmin getirdiği; militan tekelciliklerin dünyayı sarstığı, kralları tahtlarından ettiği, imparatorlukları sepetlediği ve refah devletlerinin kurulmasını zorladığı hareket projelerine evrildikleri erken dönemlerden gelen birikimli öğrenmesi ve mevcut düzenin taşa yazılı olmadığı, yalnızca neoliberal onarıma değil, yeni bir dünyanın yaratılmasına da imkan veren istikrarsız bir ateşkes hattı olduğunun farkındalığıdır.

Çeviri Serbun Behçet

Kaynaklar

Barker, Colin and Laurence Cox 2002,'What Have the Romans Ever Done for Us? Academic and Activist Forms of Movement Theorizing', in *Eighth International Conference on Alternative Futures and Popular Protest*, edited by Colin Barker and Mike Tyldesley, Manchester Metropolitan University, available at <http://eprints.nuim.ie/428>

Bevington, Douglas and Chris Dixon 2005, 'Movement-Relevant Theory: Rethinking Social Movement Scholarship and Activism', *Social Movement Studies*, 4, 3:185–208.

Braverman, Harry 1974, *Labor and Monopoly Capital: The Degradation of Work in the Twentieth Century*, New York: Monthly Review Press.

Broad, Robin and Zahara Heckscher 2003, 'Before Seattle: The Historical Roots of the Current Movement Against Corporate-Led Globalisation', *Third World Quarterly*, 24, 4: 713–28.

Burawoy, Michael 1982, *Manufacturing Consent: Changes in the Labor Process Under Monopoly Capitalism*, Chicago: University of Chicago Press.

Callinicos, Alex 1988, *Making History: Agency, Structure and Change in Social Theory*, Cambridge, Polity Press.

Cox, Laurence 1999a, *Building Counter Culture:The Radical Praxis of Social Movement Milieux*, PhD dissertation, Dublin: Trinity College.

—— 1999b, 'Power, Politics and Everyday Life: The Local Rationalities of SocialMovement Milieux', in *Transforming Politics: Power and Resistance*, edited by Paul Bagguley, P. and Jeff Hearn, Basingstoke: Macmillan.

—— 2005, 'What Should the Movement of Movements Do If We Want To Win?' in online proceedings of *Making Global Civil Society*, Lancaster University, November 2005, available at http://knowledgelab.pbwiki.com/f/Chapter+5+Lancaster+draft.doc

—— 2006, 'News from Nowhere: The Movement of Movements in Ireland', in *Social Movements and Ireland*, edited byHourigan, Niamh and Linda Connolly,Manchester: Manchester UniversityPress.

—— 2007a, 'The Grassroots Gatherings: Networking a Movement of Movements',in *Red and Black Revolution*,12, available at <http://www.wsm.ie/c/grassroots-gatherings-ireland-history

—— 2007b, 'Building Utopia Here and How? Left and Working-Class Utopias in Ireland', *Ecopolitics online*, 1, 1: 123–32.

—— 2010a, 'Another World is Under Construction? Social Movement Response sto Inequality and Crisis', *Irish Left Review*, 17 May, available at <http://www.irishleftreview.org/2010/05/17/world-construction-social-movementresponses-inequality-crisis>

—— 2010b, ' "The Interests of the Movement as a Whole": Response to David Harvey', *Interface: A Journal For and About Social Movements*, 2, 1: 298–308.

Cox, Laurence and Liz Curry, 2010, 'Revolution in the Air: Images of Winning in the Irish Anti-Capitalist Movement', *Irish Journal of Sociology*, 18, 2: 86–105.

Cox, Laurence and Cristina Flesher Fominaya2009, 'Movement Knowledge: What Do

We Know, How Do We Create Knowledge and What Do We Do With It?', *Interface: A Journal For and About Social Movements*, 1, 1: 1–20.
Cox, Laurence and Alf Gunvald Nilsen 2005a, 'Why do Activists Need Theory?',*Euromovements* newsletter, availableat http://www.euromovements.info/html/index1.htm
—— 2005b, ' "At the Heart of Society Burnsthe Fire of Social Movements": WhatWould a Marxist Theory of Social Movements Look Like?', in *Tenth International Conference on Alternative Futures and Popular Protest*, edited by Colin Barker and Mike Tyldesley, Manchester Metropolitan University, available at http://eprints.nuim.ie/460
—— 2007, 'Social Movements Research and the "Movement of Movements": Studying Resistance to Neo-Liberal Globalisation', *Sociological Compass*, 1, 2: 424–42.
Cox, Laurence and Ealáir Ní Dhorchaigh2011, 'When is An Assembly Riotous, and Who Decides? The Success and Failure of Police Attempts to Criminalise Protest', in *Riotous Assemblies*, edited by William Sheehan and Maura Cronin, Cork: Mercier.
Cox, Robert W. 1987, *Production Power and World Order: Social Forces in the Making of History*, New York: Columbia University Press.
De Ste. Croix, Geoffrey 1981, *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, London: Duckworth.
Esping-Andersen, Gøsta 1990, *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
Fantasia, Rick 1988, *Cultures of Solidarity: Consciousness, Action, and Contemporary American Workers*, Berkeley, CA: University of California Press.
Flacks, Richard 2004, "Knowledge for What? Thoughts on the State of Social Movement Studies', in *Rethinking Social Movements: Structure, Meaning, and Emotion*, edited by Jeff Goodwin and James M. Jasper, Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
Geoghegan, Martin and Laurence Cox 2001,'Outside the Whale: (Re)thinking Social Movements and the Voluntary Sector', in *Seventh International Conference on Alternative Futures and Popular Protest*, Colin Barker and Mike Tyldesley, Manchester Metropolitan University, available at <http://eprints.nuim.ie/434>.
Gill, Stephen 2000, 'Towards a Postmodern Prince? The Battle in Seattle as a Moment in the New Politics of Globalisation', *Millennium*, 29, 1: 131–40.
Gramsci, Antonio 1998, *Selections from the Prison Notebooks*, London: Lawrence & Wishart.
Hall, Stuart 1983, 'The Great Moving Right Show', in *The Politics of Thatcherism*, edited by Stuart Hall and Martin Jacques, London: Lawrence & Wishart.
Harvey, David 1990, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry Into the Origins of Cultural Change*, Oxford: Blackwell.
——1996, *Justice, Nature and the Geography of Difference*, Oxford: Blackwell.
——2000, *Spaces of Hope*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
—— 2001, *Spaces of Capital: Towards a Critical Geography*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
—— 2005, *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford: Oxford University Press.

Hobsbawm, Eric J. 1988a, *The Age of Revolution: 1789–1848*, London: Abacus.
—— 1988b, The Age of Capital: 1848–1875, London: Abacus.
—— 1989, *The Age of Empire*: 1875–1914, London: Abacus.
Hoogvelt, Ankie 2001, *Globalisation and the Postcolonial World: The New Political Economy of Development* Second Edition, London: Macmillan Press.
Jessop, Bob 1982, *The Capitalist State: Marxist Theories and Methods*, Oxford: Martin Robertson.
—— 1990, *State Theory: Putting the Capitalist State in its Place*, Cambridge: Polity Press.
Kaviraj, Sudipta 1997, 'A Critique of the Passive Revolution', in *State and Politics in India*, edited by Partha Chatterjee, Oxford: Oxford University Press.
Kiely, Ray 2009, *The New Political Economy of Development: Globalization, Imperialism, Hegemony*, London: Palgrave.
Kilgore, Deborah W. 1999, 'Understanding Learning in Social Movements: A Theory of Collective Learning', *International Journal of Lifelong Education*, 18,3: 191–202.
Klein, Naomi 2007, *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*, London: Allen Lane.
Kotz, David M., Terence McDonough and Michael Reich 1994, *Social Structures of Accumulation: The Political Economy of Growth and Crisis*, Cambridge: Cambridge University Press.
Lenin, Vladimir I. 1920, *Left-wing Communism: an Infantile Disorder*, available at <http://www.marxists.org/archive/lenin/works/1920/lwc>.
Marx, Karl 1976a [1867] *Capital*, Vol. I, Translated by Ben Fowkes, Harmondsworth: Penguin.
Lash, Scott and John Urry 1987, *The End of Organized Capitalism*, Madison, WI: University of Wisconsin Press.
Marx, Karl and Friedrich Engels 1975b [1845], *The German Ideology*, in *Collected Works*, Vol. 5, London: Lawrence& Wishart.
Matellart, Armand 2010, *The Globalization of Surveillance: The Origin of the Securitarian Order*, Cambridge: Polity Press.
McKay, George 1996, *Senseless Acts of Beauty: Cultures of Resistance since the Sixties*, London: Verso.
Moore Jr., Barrington 1991, *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World*, Harmondsworth: Penguin.
Morton, Adam D. 2007a, 'Waiting for Gramsci: State Formation, Passive Revolution and the International', *Millennium*, 35, 3:597–621.
Motta, Sara C. 2008, 'The Chilean Socialist Party (PSCh): Constructing Consent and Disarticulating Dissent to Neo-Liberal Hegemony in Chile', *British Journal of Politics and International Relations*, 10, 2:303–27.
Motta, Sara C. and Alf Gunvald Nilsen 2011, 'Social Movements and/in the Postcolonial: Dispossession, Developmentand Resistance in the Global South', in *Social Movements in the Global South: Dispossession, Development and Resistance*, edited by Sara C.

Motta and Alf Gunvald Nilsen: London: Palgrave.
Mullan, Caitriona and Laurence Cox 2000, 'Social Movements Never Died: Community Politics and the Social Economy in the Irish Republic', paper to ISA/ BSA socialmovements conference, November 2000, available at <http://eprints.nuim.ie/1529>.
Nilsen, Alf Gunvald 2006, *The Valley and the Nation – The River and the Rage: A Study of Dispossession and Resistance in the Narmada Valley, India*, PhD dissertation, Bergen: University of Bergen.
—— 2007a, "History Does Nothing":Notes Towards a Marxist Theory of Social Movements', *Sosiologisk Årbok*,1/2: 1–30.
—— 2007b: 'On New Social Movements and "the Reinvention of India" ', *Forum for Development Studies*, 34, 2: 271–93.
—— 2008, 'Political Economy, Social Movements and State Power: A Marxian Perspective on Two Decades of Resistance to the Narmada Dam Projects', *Journal of Historical Sociology*, 21,2/3: 303–30.
—— 2009a, 'The Authors and the Actorsof their own Drama': Towards a Marxist Theory of Social Movements', *Capital &Class*, 33, 3: 109–39.
—— 2010, *Dispossession and Resistance in India: The River and the Rage*, London: Routledge.
—— 2011, ' "Not Suspended in Mid-Air": Critical Reflections on Subaltern Encounters with the Indian State', in *Social Movements in the Global South: Dispossession, Development and Resistance*, edited by Sara Catherine Motta and Alf Gunvald Nilsen, London: Palgrave.
Nilsen, Alf Gunvald and Laurence Cox2006, "The Bourgeoisie, Historically, Has Played a Most Revolutionary Part": Understanding Social Movements from Above', in *Eleventh international conference on alternative futures and popular protest*, edited by Colin Barker and Mike Tyldesley, Manchester Metropolitan University, available at <http://eprints.nuim.ie/458>.
Offe, Claus 1985a, *Disorganized Capitalism: Contemporary Transformations of Work and Politics*, Cambridge, MA: MITPress.
Overbeek, Henk 1990, *Global Capitalism and National Decline: The Thatcher Decade in Perspective*, London: Routledge
Peluso, Nancy L. 1992, *Rich Forests, Poor People: Resource Control and Resistance in Java*, Berkeley, CA: University of California Press.
Perelman, Michael 2000, *The Invention of Capitalism: Classical Political Economy and the Secret History of Primitive Accumulation*, Durham: Duke University Press.
Pilger, John 2003, *The New Rulers of the World*, London: Verso.
Piven, Frances Fox and Richard A. Cloward 1977, *Poor People's Movements: Why They Succeed, How They Fail*, New York: Vintage Books.
Poulantzas, Nicos 1978, *State, Power, Socialism*, London: New Left Books.
Robinson, William I. 2004, *A Theory of Global Capitalism: Production, Class and State in a Transnational World*, Baltimore: John Hopkins University Press.

Roseberry, William 1995, 'Hegemony, Power, and Languages of Contention', in *The Politics of Difference: Ethnic Premises in a World of Power*, edited by Edwin N. Wilmsen and Patrick McAllister, Chicago, Universityof Chicago Press.
Scott, James 1990, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, New Haven, CT: Yale University Press.
Sewell, William H. 1992, 'A Theory of Structure: Duality, Agency, and Transformation', *American Journal of Sociology*, 98,1: 1–29.
Silver, Beverly and David Slater 1999, 'The Social Origins of World Hegemonies', in *Chaos and Governance in the Modern World System*, edited by Giovanni Arrighi and Beverly Silver, Minneapolis: University of Minnesota Press.
Smith, Tony 1990, *The Logic of Marx's Capital: Replies to Hegelian Criticisms*, New York: SUNY Press.
Thompson, Edward Palmer 1978a, 'Eighteenth Century English Society: Class Struggle Without Class', in *Social History*, 3, 2: 133–65.
—— 1991, *Customs in Common*, Harmondsworth: Penguin.
Tilly, Charles *Social Movements, 1768–2004*, Boulder, CO: Paradigm Publishers.
Touraine, Alain 1981, *The Voice and the Eye: an Analysis of Social Movements*, Cambridge: Cambridge University Press.
Van der Pijl, Kees 1995, 'The Second Glorious Revolution: Globalizing Elites and Historical Change', in *International Political Economy: Understanding Global Disorder*, edited by Björn Hettne, London: Zed Books.
Walton, John and David Seddon 1994, *Free Markets and Food Riots: The Politics of Global Adjustment*, Oxford: Blackwell.
Wainwright, Hilary 1994, *Arguments for a New Left: Answering the Free-Market Right*, Oxford, Blackwell.
Wilkin, Peter 2000, 'Solidarity in a Global Age: Seattle and Beyond', *Journal of World-Systems Research*, 6, 1: 20–65.
Williams, Raymond 1977, *Marxism and Literature*, Oxford: Oxford University Press.
—— 1989, *Resources of Hope: Culture, Democracy, Socialism*: London, Verso.

Sosyal hareketler ve farklılık yaklaşımları*

Iris Marion Young

Politik konularda, bugün ihtiyacımız olan kararın, çoğunluk ya da herkesin onayladığı bir grup tarafından alınması gerektiğine inanmıyorum. Bu karar, sadece farklılık ve çeşitliliği içinde barındıran yapılarca alınmalıdır [...]. Politik kararlarla ilgili bir eleştiri getirilmesi, günümüzde, adaletin herkesin onayladığı bir mecraya dayandırılmadığı, aksine farklı olan kesimlerin düşüncelerinin dikkate alınması ve aynı zamanda onlarla fikir alışverişi yapmak anlamına gelmektedir. Bu inanışın, yaygın olarak günümüzde "azınlıkların" durumu üzerinde duran herkesi ilgilendiren bir konu olduğuna inanıyorum.

Jean François Lyotard

Bir zamanlar belirli kalıplar ve sınıflar bulunmaktaydı, bu geleneğe göre her grup kendi yerini bilmek zorunda, içinde bulunduğu belirli kısıtlamaları ve zorunlulukları kabul etmek durumundaydı: kimileri yönetmek, hükmetmek, diğerleri de yönetilmek, hizmet etmek için doğmuşlardı. Bu karanlık günlerde, haklar, ayrıcalıklar ve yükümlülükler, farklı gruplar için, farklı şekillerde, cinsiyet, ırk, din, sosyal sınıf ve meslek durumları göz önünde bulundurularak, yasalar ve sosyal değerlerce belirlenmişti. Kilise ve devlet, insanların farklı yaratılışları olduğu varsayımı ile bir başka deyişle, bazılarının diğerlerinden daha üstün olduğu anlayışı ile toplumda sosyal eşitsizliğin hükmüne yol açmıştı.

*Yukarıdaki yazı yazarın *Justice and the Politics of Difference* başlıklı kitabının 6. bölümüdür.

Ardından, bir gün, insanlık ve toplum adına devrimsel bir nitelik taşıyan Aydınlanma dönemi değerleri topluma hâkim oldu. Bu anlayışa göre, devrimciler, herkesin mantık yürütme yetisine ve ahlaki değerlere sahip olduğu düşüncesinden yola çıkarak, bütün insanların eşit olduğunu vurgulamıştır. Böylece, kanunlar ve dönemin siyaset anlayışı, herkese eşit siyasi ve medeni haklar sunmuştur. Bu sarsıcı fikirler ile modern dönemin politik tartışmaları şekillenmiştir.

Her şeyin akıl, mantık üzerine kurulu olduğunu savunan bu anlayışın ortaya çıkışından sonraki, iyi yüz yıldan beri, aydınlanma ışığı; akıldışı önyargılara, göreceli metafizik anlayışına, sorgulanamaz tek güç olarak görülen kiliseye, devlet ve aile kurumlarının günden güne yok olan otoritesine karşı, özgürlük ve siyasi eşitlik için mücadele etmiştir. Algıların değiştiği yeni dünyada, bu mücadele anlayışı ile yeni bir başlangıca adım atılmıştır; öyle ki Amerikan Bağımsızlık Savaşı, bu Aydınlanma prensipleri doğrultusunda gerçekleşmiş ve Anayasamız da özgürlük ve eşitlik anlayışına dayandırılmıştır. Bu nedenle, Aydınlanma çağı öncesindeki insanların aksine, artık bu dönemdeki insanlar, sınıfsal boyunduruklar ve dinsel bir takım ayrıcalıklar gibi baskıcı kalıplarla uğraşmak durumunda değildi. Yine de, Amerika'da o dönemde, kölelik ve kadınların sosyal hayattan uzaklaştırılması gibi oligarşi yönetimine ve baskıya dayalı uygulamalar devam etmekteydi. Bu uzun süren ve yorucu güç savaşlarında, grupsal farklılıkların yarattığı ayrıcalıklar, gücünü yitirmeye başlayıp, 1960'lı yıllarda sonunda ortadan kalkmıştır.

Günümüz toplumunda, bazı alanlarda önyargılar ve eşitsizlikler halen devam etmektedir, ancak bütün bu problemlerin üzerinde durup, bütün ayrıcalıkları ortadan kaldırmak için çalışmakta ve Aydınlanma çağı öncülerinin katkılarıyla yaratılan o rüyaya hemen hemen ulaştığımızı görmekteyiz. Bundan böyle, devlet ve kanunlar herkese eşit olarak uygulanabilecek evrensel haklardan söz etmek zorundadır, dolayısıyla insanlar ve gruplar arasındaki anlaşmazlıklar çok aza indirgenmiş olup, yapılan ayrımcılıklar toplumsal sorun olmaktan çıkıp, sadece bireysel problemler olarak karşımıza çıkacaktır. Artık ırk, cinsiyet, din ve etnik birtakım farklılıkların, insanlara tanınacak olan hak ve fırsatları olumsuz yönde etkilemediği bir toplum görmek istiyoruz. Buna göre, insanlar, bir grubun üyeleri olarak değil, sadece bir birey olarak değerlendirilmeli; yaşamda yaptıkları tercihler ve başarıları, sadece onların bireysel olarak verdikleri çabalara dayalı olmalıdır. Her insana, kendini gerçekleştirme, istediklerini yerine getirme, kendi yaşamlarını istedikleri gibi sürdürme, geleneksel beklenti ve klişe rollerden muaf olma özgürlüğü tanınmalıdır.

Bu anlayışın önemini birbirimize anlatıyor ve çocuklarımızdan bu prensibi, Şükran Günü, Dört Temmuz, Anma Günleri ve Lincoln'ün Doğum Günü gibi birtakım özel günlerde uygulamalarını istiyoruz. Bu düşünceyi faaliyete geçirmek için, Martin Luther King Günü'nü yarattık ve öyle ki bu günü her günün özel bir güne ayrıldığı bir yıl içine, nasıl sığdıracağımızı hesaplayamadık. Ayrıca, Aydınlanma döneminin ideallerinden özgürlük ve siyasi eşitlik, baskı ve hâkimiyet gibi uygulamalara karşı, sosyal hareketlerin düzenlenmesini teşvik etmektedir ve bu hareketlerin getirdiği başarı sonucunda, kaybetmek istemeyeceğimiz sosyal değerler ve kurumlar ortaya çıkmıştır. Ancak, insanlar bu hikâyeleri sadece önemli yemeklerde anlatır olmuş, bu prensibe bağlı olarak yaşamanın önemini,

zaman zaman sadece önemli günlerde vurgular hale gelmişlerdir.

Bu hikâyenin içeriğine ve vurgulamış olduğu siyasi eşitlik konusunda elde edilen başarıya karşı, şu anda yeni muhalifler ortaya çıkmıştır. Son yıllarda, grupsal farklılıkları görmezden gelen özgürlük prensibi, baskı altında olan grupların direnişleri ile karşı karşıya kalmıştır. Farklılıklara dayalı ayrıcalıklar ve politik eşitsizliklere karşı ortaya çıkan direniş hareketlerinin başarısı, başka diğer grup hareketlerini ve farklı kültürlere verilmesi gereken önemin farkındalığını da beraberinde getirmiştir.

Bu bölümde, grupsal farklılıklardan dolayı, bazılarını ayrıcalıklı olarak tanımlayan adalet ve özgürlük anlayışını, bir başka deyişle, bazı insanların ayrıcalıklı olan grupların hâkimiyeti altına girdiği bir uygulamayı eleştirmekteyim. Bu inanış, genellikle herkesin birbirine denk olduğu, farklılıkların görmezden gelindiği bir anlayışı, adaletin ilk unsuru olarak tanımlamaktadır. Baskı altında olan grupların, son olarak gerçekleştirdikleri direniş faaliyetleri, bu inanışa karşı çıkmaktadır. Bu faaliyetlerdeki çoğu kişi, grup farklılığı ile ilgili olumlu söylemlerin, farklılığa saygı duyan tutumların, aslında daha özgürlükçü olduğunu savunmaktadır.

Farklılıklarla ilgili bu prensibi ben de onaylıyor ve sosyal farklılık kelimesinin anlamının irdelenmesi gerektiğine inanıyorum. Bazı insanları bir gruba bağlı oldukları gerekçesiyle, dışlayan ya da onlara değer vermeyen geleneksel inanç, farklılığın kelime anlamıyla ilgili varoluşçu bir tanımlama ortaya koymuştur; buna göre her grubun doğuştan gelen farklı bir doğası vardır. Farklılıklar ile ilgili ortaya atılan başka bir yaklaşım olan eşitlikçi anlayış (egalitaryan yaklaşım) ise, farklılığı, daima aktif olan sosyal süreçlerin doğurduğu bir ürün olarak nitelendirmektedir.

Grupsal farklılıkları onaylayan başka bir özgürlükçü (emancipatory) anlayışa göre, eşitliğin anlamı ile ilgili yeni tanımlar getirilmesi gerekiyor. Asimilasyoncuların (özümseme yaklaşımı/toplumsal bütünleşme) inanışına göre ise, herkesin eşit bir sosyal konuma sahip olması, herkese aynı prensip, kural ve standartların uygulanmasına bağlıdır. Başka bir görüş ise, herkesin aynı standartlarda eşit şartlara sahip olmasının, ezilen ve azınlık olan gruplara farklı ve özel bir yaklaşım gösterilmesine bağlı olduğunu savunmaktadır. Sosyal adaleti sağlamak ve daimi kılmak için, bana göre, sosyal politikalar bazı gruplara bazen ayrıcalık tanımalıdır. Çalışan kadınların hamilelik ve doğum haklarını, iki dil ve iki kültüre sahip olan insanların haklarını ve Kızılderili haklarını, üzerinde durulması gereken üç mesele olarak görüyor, bu gruplara ayrıcalık tanınması gerektiği anlayışından yola çıkarak bu üç grubun durumunu incelemek istiyorum. Sonuç olarak, demokratik kararlar almayı amaçlayan mekanizmalarda, ezilen grupların da haklarının ifade edilmesi gerekliliğini ortaya koyarak, heterojen bir toplum fikrini açarak inceleyeceğim.

ÖZGÜRLÜK PARADİGMALARININ KIYASIYA YARIŞI

Richard Wasserstrom (1980a), "Irkçılık ve Cinsiyet Ayrımcılığı Üzerine" ("On Racism and Sexism") adlı eserinde, gruplar arası farklılıkların ortadan kaldırılmasını vurgulayan, grup farklılıklarının doğurduğu baskıyı ortadan kaldırmayı hedefleyen bir özgürlük

anlayışı üzerinde durmaktadır. Yazarın görüşüne göre, ırkçılığın ve cinsiyet ayrımcılığının uygulanmadığı bir toplum, göz rengi farklılıklarının bir sorun teşkil etmediği günümüz toplumları ile eşdeğer olarak görülebilir. Ten rengi ve cinsiyet gibi fizyolojik farklılıklar kalıcı olsa bile, bu farklılıklar artık bir kişinin kimliği üzerinde etkili olmayacak ya da başkalarının onu nasıl değerlendireceği gibi konularda önem teşkil etmeyecektir. Bir bireyin ırkı ya da cinsiyeti, kesinlikle hiçbir politik hak ya da kısıtlamalarla ve kurumsal çıkarlarla bağdaştırılmayacaktır. Dolayısıyla, bundan böyle insanlar, ırk ve cinsiyet konularını, kanunlar ve günlük ilişkilere yansıtmayacaktır. Böyle bir toplumda, sosyal grup farklılıklarının yarattığı çatışma ortadan kalkacaktır.

Wasserstrom, benim de bu çalışmada tartıştığım gibi, bu asimilasyona dayalı anlayışı, çeşitliliklerin egemen olduğu bir anlayış ile karşılaştırmakta ve bu karşılaştırmanın tartışmaya açık olduğunu düşünmektedir. Fakat asimilasyon prensibine dayalı olan felsefeyi, kültür çeşitliliği üzerine kurulu olan teoriye tercih edip, bu tercihini üç temel sebebe dayandırmaktadır. Öncelikle, asimilasyona dayalı olan anlayış, doğal ve gerekli olduğuna inanılan gruplar arası sosyal bağlamda ortaya çıkan farklı görüşlerin, inanışların, özelliklerin keyfi olarak ortaya çıktığını, bu farklılıkların toplumda var olması gereken olmazsa olmaz toplumsal değerler olmadığını, herkesin ortak değerlere sahip olabileceğini iddia etmektedir. Buna karşın, insanların ırklarına ve cinsiyetlerine göre değerlendirilmedikleri bir toplum hayal edilecek olursa, grupsal kategorilerin, yaygın bir şekilde, toplumda bazılarının imkânlarını, gereksiz ve haksız yere, nasıl kısıtladığı açıkça görülebilir. İkinci olarak, bu anlayış, eşitlik ve adalet ile ilgili açık ve net bir standart sunmaktadır. Bu standarda göre, farklı ve marjinal olan herhangi bir grup şüpheli olarak görülmektedir. Yasalar ve toplumsal kurallar, iş koşulları, diğer sosyal uygulamalar, insanlara bir grubun mensubu oldukları ya da olmadıkları için, farklı şekillerde çıkar sağlarsa, bu adaletsizliğin bir sinyali olarak değerlendirilebilir. Aslında adaletin prensibi son derece açıktır: herkese, aynı prensip, kural ve standartları göz önünde bulundurarak, davranmak. Üçüncü olarak, asimilasyona dayalı yaklaşım tercihleri çoğaltmıştır. Farklılıkların, sosyal konum bağlamında, ayrımcılığa sebep olmadığı bir toplumda, insanlar kendilerini grup normları ve beklentilerinin kısıtlamadığı bir ortamda, bir birey olarak daha iyi geliştirebilecektir.

Grupsal farklılıkların anlaşmazlıklara yol açmadığı bir özgürlük anlayışının, özgürlükle ilgili hakların tartışıldığı tarihçede çok önemli bir yer tuttuğu son derece açıktır. İnsanların doğuştan gelen farklılıklarını reddeden, herkesin eşit, aynı özelliklere sahip olduğunu savunan evrensel bir insanlık anlayışı, insanları konumları itibariyle dışlamaya, ötekileştirmeye karşı sergilenen mücadelede, önemli bir tarihi gelişme olmuştur. Bütün insanların, ahlaki açıdan eşit olduğu iddiasını doğrulamış ve böylece herkese bütün kurumlara, güç ve ayrıcalık temsili olan bütün pozisyonlara katılma hakkı tanımıştır. Asimilasyon yaklaşımı; kadınları, Siyahileri ve diğer grupları ötekileştiren ve ikinci plana atan tutumlara karşı, önemli bir söylem gücü doğurmuştur.

Bu asimilasyon anlayışının gücü, ezilen grupların dışlanması ve iftiraya uğramasına karşı mücadelenin ilham kaynağı olmuş ve daha nicelerine de ilham kaynağı olmaya devam edecektir. Ancak, belirli dönemlerde, Amerika tarihinde, hakları yenilenlere karşı

gerçekleştirilen mücadeleler sorgulanmış ve "herkesi bir gruba dâhil etme" (Karst, 1986) inanışı reddedilmiştir. Bunun yerine, insanlar bireysel organizasyonları ve grupların farklı kültürel kimliklerini olumlu yönde ifade eden hareketleri, önde gelen kurumlara kabul edilmek, güçlü bir konum edinmek için kullanılabilecek en iyi strateji olarak görmektedir. Son on yılda, bu farklılık politikaları, sadece ırksal ve etnik kökenle ilgili sorunlar yaşayan insanlar arasında değil, aynı zamanda kadınlar, eşcinseller (gay ve lezbiyenler), yaşlı insanlar ve engelliler arasında da yeniden gün yüzüne çıkmıştır.

Medeni Haklar Yasası ve Oy Kullanma Yasasının yürürlüğe girmesinden çok uzun zaman geçmeden, Siyahların menfaati için de başlatılan Medeni Haklar hareketinin pek çok beyaz ve Siyahi taraftarı, şaşkınlık ve kafa karışıklığı yaşamış, Siyah Güç hareketinin ortaya çıkışından ötürü rahatsızlık duymuşlardır. Yeni çıkan bu hareketin savunucuları, farklı kesimleri aynı çatı altında toplamayı ve medeni haklar hareketini simgeleyen beyaz liberallerin desteğini eleştirmiştir. Siyahilerin beyazlarla olan ilişkilerine son vermeleri görüşünü destekleyip, kendilerine ait bir kültür, politik organizasyonlar ve hedefler edinmeleri gerektiğini savunmuşlardır. Uzlaşma yerine, Siyahları kendi çevrelerinde ekonomik ve politik güç edinme için mücadele etmeye teşvik etmişlerdir (Carmichael ve Hamilton, 1967; Bayes, 1982, böl. 3; Ladcr, 1979, böl. 5; Omi ve Winant, 1986, böl. 6). 1960'lı yılların sonlarından beri pek çok Siyah, medeni hak hareketlerinin getirdiği bütünleşme, uzlaşma başarısının, Siyahlar ve beyazlar arasındaki öfkeyi hafiflettiğini ve yeni fırsat kapıları açtığını savunsalar da, bu anlayışın Siyahların organize ettiği sosyal ve ekonomik kurumların temellerinin parçalanması üzerinde etkili olacağını da iddia etmişlerdir (Cruse, 1987). Bu görüşe göre, bu değişiklikler meydana gelmeseydi, bazı Siyahiler eskisine göre daha iyi durumda olacaklardı; bu açıdan grup olarak Siyahların durumu pek de iyileşmemiş, aksine daha da kötü hale gelmiştir, çünkü Amerikan orta-sınıfın değerlerini özümsemiş, bu gruba dâhil olmayı başarmış Siyahiler, artık alt-sınıf Siyahların sorunlarıyla çok ilgilenmemektedir (bkz. Wilson, 1978).

Irkçılığa karşı olan pek çok topluluk ve organizasyon, ekonomik ve politik anlamlarda, asimilasyonun doğasını sorgularken, son yirmi yılda, yeni kültürel formların doğuşu açısından ve Afrika kökenli Amerikalıların tarihinin yeniden uyanışı ve canlanması bakımından, bağımsız bir Afro-Amerikan kültürünü kabul edip, desteklemiştir. "Siyah güzeldir" sloganı, 5. Bölümde ifade ettiğim gibi, var olan estetik yapıyı ciddi anlamda tedirgin etmiş, Amerikan zihniyetine nüfuz etmiş ve ırkçılığın yeniden ortaya çıkışında güçlü bir etken olmuştur. Bu anlayışa göre, Afro-Amerikan saç modelleri, artık eski moda olarak değil, farklı bir moda ürünü olarak görülmüştür. Dilbilimciler de, Siyahların kullandığı İngilizcenin, yetersiz olmadığını, aksine farklı bir temele dayanan farklı bir dil kullanımı olduğunu savunmuşlardır, aynı zamanda Siyahi şairler, roman yazarları da kendilerini göstermiş ve farklılıklarını ortaya koymuştur.

1960'lı yılların sonunda, Kırmızı Güç (Red Power) hareketi, Siyahların başlattıkları hareketlerin hemen arkasından gelmiştir. Kızılderili Hareketi ve bu grubun diğer radikal organizasyonları, yirminci yüzyıl boyunca Beyaz-Kızılderili ilişkilerini de ilgilendiren asimilasyon anlayışını, Siyahlardan daha sert bir şekilde reddetmiştir. Kızılderililere ait

topraklarda bağımsız bir devlet kurma hakkı iddia edip, bu hakkı kazanmak ve Kızılderili İşleri Bürosunda, Kızılderili söyleminin güç kazanması için savaşmışlardır. Kızılderililer yeniden güç kazanmayı, dillerini geleneklerini, sanatlarını korumayı amaçlamıştır ve bu geleneksel kültürün yeniden canlanması ile beraber, aynı zamanda, ayrımcı bir politik hareket de doğmuştur. Toprak kazanmak için peşinden koşulan hakların, korumaya alınmış arazilerdeki kaynakların kontrolü için verilen mücadelenin temelinde, beyaz toplumların siyasi ve ekonomik yapısından çok, Kızılderili politik ve ekonomik yapılarını koruma ve geliştirme konusundaki istek ve bireysel kararlılık yatmaktadır (Deloria ve Lytle, 1983; Ortiz, 1984, bölüm 3; Cornell, 1988, bölüm 2).

1970'li ve 80'li yılların politikasında, ezilen, azınlık olarak görülen ve ötekileştirilen grupların bağımsız olarak organizasyonlar kurması, kültürel ve tarihi özelliklerinin su yüzüne çıkması için çaba göstermeleri yaygın olarak görülen iki eğilimdir. İspanyolca konuşan pek çok Amerikalı, Amerikan toplumuna tam anlamıyla adapte olabilmek için, dilsel ve kültürel özümsemenin (asimilasyon) gerekli olduğu geleneksel görüşüne karşı çıkmıştır. Son yirmi yılda, pek çoğu Porto Riko, Meksika ve diğer Latin Amerika kökenlerine, kültürlerine karşı yeniden ilgi duymaya başlamış, bu etnik kökenlere karşı duydukları gururu dile getirmişlerdir. Kendilerine has kültürü koruma, kendi dillerini konuşma, vatandaşlıklarının getirdiği oy verme, eğitim ve iş imkânları gibi haklardan yararlanmak için mücadele etmişlerdir. Pek çok Yahudi Amerikalı, aynı şekilde özümsemeyi reddetmiş ve aksine Hristiyan kültürünün mutlak güç olarak artık algılanmadığını vurgulayıp, Yahudi kimliğinin kendine has özelliklerini dile getirip, bu kimlikle ilgili oluşturulması gereken olumlu söylemin gerekliliğini savunmuşlardır.

1960'lı yılların sonundan beri, eşcinsel kültürün ifade edilmeye başlanması, eşcinsellerin kurduğu organizasyonlar, toplumda gerçekleştirilen resmi yürüyüşlere eşcinsellerin katılabilmesi ve diğer forumlarda kendilerini gösterebilmeleri için tanınan imkanlar, genç insanların cinsel kimlikle ilgili farkındalığı sağladığını göstermekte ve pek çok insanın homoseksüellikle ilgili algısının değiştiğini, radikal olarak değişim gösteren yeni bir toplumun ortaya çıktığını doğrulamaktadır. Eşcinsellerin hakları ile ilgili daha önceki yaklaşımlar, asimilasyona ve evrensel bir oryantasyona yönelikti. Amaç, homoseksüel kimliğin doğurduğu utancı ortadan kaldırmak, kurumsal bir ayrımcılığı engellemek ve toplumun eşcinsellerin diğer insanlardan "farklı olmadığı" ortak inancını edinmesini sağlamaktı. Ayrımcılık faaliyetlerine ve polis tarafından uygulanan bezdirme hareketlerine karşı oluşturulan, aynı zamanda medeni hakların kazanılması için faaliyette olan politik organizasyonların varlığı, yine de gay ve lezbiyen toplumlara, kültürel değerlerini ifade etmeleri açısından katkıda bulunmuştur, bunun sonucunda 1970'li yılların ortalarında bu grupların toplantılarında, diğer aktivitelerinde, edebiyat, müzik faaliyetlerinde ve sokak festivallerinde, büyük bir gelişim gözlemlenmiştir (Ahman, 1982; D'Emilio, 1983; Epstein, 1987).

Günümüzdeki pek çok gay ve lezbiyen özgürlük taraftarı, sadece medeni hakların kazanılması için değil, aynı zamanda eşcinsellerin, belirli deneyimler ve farklı perspektiflere sahip gruplar içinde sosyalleşebilmesi için mücadele etmektedir. Sağlıklı cinsel yaşam, saygın

bir aile yaşantısı ve sosyal birtakım ortak değerler gibi değiştirilmesi zor kültürel algıya karşı çıkarak, gay ve lezbiyen özgürlük hareketleri, kendilerine özgü bir kimlik ve kültürü gururla yaratıp, gözler önüne sermiştir. Onlara göre, ırksal bütünlüğü savunan yaklaşımla, gizli tutulduğu sürece tolerans gösterilen cinsel kimlik konusundaki farklılıklarla ilgili tutum arasında hiçbir fark yoktur. Eşcinsellerin gururu, bu yaklaşıma karşılık, cinsel kimliğin tolerans gösterilmesi gereken ya da yasaklanan bir "davranış" olmadığını, aksine kültürel ve politik bir olgu olduğunu vurgulamaktadır.

Kadın hakları hareketi de benzer bir tutum sergilemektedir. On dokuzuncu yüzyılda ve 1970'li yılların sonuna kadar olan çağdaş kadın hakları hareketlerinde egemen olan hümanist feminizm, kadın erkek eşitsizliğini eleştiren her söylemde, kadınların içinde bulunduğu baskının daha çok belirginleştiğini ve onların sosyal hayattan dışlanması gerçeğinin daha çok ön plana çıktığını ve resmen onaylandığını tespit etmiştir. Bu nedenle, hümanist feminizmin, cinsel eşitliği tanımlarken ortaya koyduğu asimilasyona dayalı anlayış, kadın ve erkekleri eşit standartlara göre değerlendirmeyi, onları bir tutmayı, onlara aynı kişisel özelliklere sahipmiş gibi davranmayı ilke edinen tutum ile eşdeğerdir. Aslında, pek çok feministe göre, çift cinsiyetlilik cinsel özgürlük inanışını etkili bir biçimde tanımlamaktadır - bu da cinsel farklılıklara karşı sergilenen olumsuz tutumun tamamen ortadan kaldırıldığı bir toplum anlayışıdır. Bu boyutta, cinsel eşitlik olasılığının altını çizerken, feministlerin de kadınların deneyimlerinin ve sahip oldukları değerlerin daha üstün ve ayrıcalıklı olduğunu savunması ve ayrımcılık yapması kafa karıştırıcıdır (Young, 1985; Miles, 1985).

Feminist ayrıştırıcılığı, kadın bakış açısına dayalı feminist söylemin ilk ifade edilişiydi. Bu bakış açısına göre, kadınların ataerkil topluma, erkek hegemonyasının egemen olduğu bir çevreye girmesi tamamen ya da kısmen reddedilmiştir, çünkü bu dünyaya girilirse, erkeklerin belirlediği kurallar çerçevesinde, kadınlara karşı yarattıkları olgular, önyargılar içinde, hareket edilmesi gerekiyordu ve ayrıca erkeklerin yarattığı standartlara göre davranmak, kaçınılmaz olarak, toplumun saygı duyduğu kurumlarda ve aktivitelerde egemenlikleri devam eden erkeklere hizmet etmek ya da onları memnun etmek anlamına geliyordu. Bu ayrıştırıcılığın amacı, kadınların bireysel olarak oluşturacakları organizasyonlarda, bu kadınların deneyimlerini paylaşıp irdeleyebileceği, öfkelerini dile getirebilecekleri, birbirlerine destek olabilecekleri ve yeni, daha iyi kurumlar ve uygulamalar geliştirebilecekleri, toplumdan ayrı ve güvenli alanlar yaratmak ve kadınları daha da güçlendirmekti.

Çağdaş kadın hakları hareketinin pek çok özelliği, bir bakıma ayrıştırıcı olarak tanımlanabilir. Sadece kadınlara özgü kurumlarda yaşamlarını devam ettirmeyi hedefleyen bu grup, 1970'lerin ortasında Amerika'da yayılan ve halen milyonlarca kadının müzik, şiir, ruh bilim, edebiyat, kutlamalar ve dans gösterileri alanlarında kendilerini göstermeye devam ettikleri platformlarda, kadınlarla ilgili bu kültürün yerleşmesinde etkili olmuştur (bkz. Jaggar, 1983, ss. 275-86). Amazon ihtişamını sergileyen resimler çizerek, dokuma ve dikiş gibi geleneksel kadın sanat anlayışını yeniden tanımlayarak, ortaçağ büyücülüğüne dayalı yeni yaklaşımlar geliştirerek, kadınlara özgü kültürün bu yollarla ifade edilmesi,

geliştirilmesi, pek çok feministe, kadın-odaklı güzellik anlayışından ve kapitalist ataerkil toplumun yarattığı kadının feminenliğini, dış güzelliğini ön plana çıkaran tutumdan sıyrılma imkânı verip, daha güçlü yeni bir kimlik sunmuştur. Ayrıca bu grup, feminist olsun olmasın, pek çok kadının hayatını iyileştiren, sağlık klinikleri, şiddet gören kadınları koruma dernekleri, tecavüze uğrayan kadınları koruma merkezleri ve kadınların bir araya gelip kahve içebilecekleri mekânlar ve kitapçılar gibi pek çok özerk kadın kuruluşunun ve servislerinin gelişimini de canlandırmıştır.

1970'li yılların sonunda ortaya çıkan pek çok feminist teori ve politik analizler, hümanist feminizm anlayışından ayrılarak, geleneksel kadın hareketlerinin sadece kadınları güçsüz kurbanlar olarak gösterdiğini, kadınların gerçek potansiyellerini göz ardı ettiğini ve tek amacının erkeklerin egemen olduğu toplum kuruluşlarına kadınları dâhil etmek olduğunu ifade etmiştir. Yeni teoriler, kadınların gerçek potansiyellerini baltalayan, engelleyen geleneksel kadın rolleri ile özdeşleşen faaliyetleri ve yaklaşımları anlamaya çalışmak yerine, kadın bakış açısına dayalı feminist hareketle ilgili incelemeler, kadınların sosyalleşmesine dair oluşan koruyucu, destekleyici yaklaşımı yeniden değerlendirip, yapılandırmayı hedeflemektedir. Aynı zamanda, kadınların bedensel ve ruhsal olarak, erkek egemenliğine dayalı Batı kapitalist kültüründe olduklarından, daha sağlıklı olmaları için yeni yaklaşımlara yönelip, bu konularla ilgili kadınların yaşadığı özel deneyimlere odaklanmaktadır.

Belirli bir grubun haklarını korumayı amaçlayan hiçbir kuruluş, aslında kendi içinde bir bütün değildir. Kendi içlerinde, farklılıklar göstermektedir. Örneğin, Siyah Hareketi; orta-sınıf, işçi-sınıf Siyahları, homoseksüel ve heteroseksüelleri, erkek ve kadınları içinde barındırmaktadır ve buna benzer durumlar her harekette görülebilir. Sosyal gruplar içindeki farklılıklar, kadın hareketlerinde sistematik olarak tartışılmıştır. Özellikle, feminist konferanslar ve yayınlar, her ne kadar ırksal ve etnik anlamda maruz kalınan baskıları vurgulayarak insanları duygusal olarak yaralasa da, kadınları grupsal farklılıkları koruyan organizasyonlara dâhil ederek, çok verimli olmuş ve etkileyici bir izlenim bırakmıştır (Bulkin, Pratt, ve Smith, 1984). Bu tartışmalar ve mücadeleler, Siyahi kadınlar, Latin ırkından gelenler, Yahudi kadınlar, lezbiyenler, farklı özellikleri olan kadınlar, yaşlı olanlar ve bir feminist söylem içinde seslerini yeteri kadar duyuramadığına inananlar için, bireysel olarak forumlar düzenlenmesi için çaba gösterilmesine olanak vermiştir. Bu tartışmalarla beraber, farklı kimliklere sahip olan kadınlar arasında bağlantı ve etkileşimi sağlamak için yapılan uygulamalar, heterojen bir toplumun gelişimi için bir başlangıç olmuştur. Her bir sosyal hareket, farklı platformlarda bir araya gelinebilmesi için yeni yollar açmış ve doğrudan kimliksel farklılıklara dayalı tartışmaların gelişmesi için bir etken olmuştur.

FARKLILIK POLİTİKALARI ARACILIĞIYLA KAZANILAN ÖZGÜRLÜK

Gruplar arası farklılıkların olumlu karşılanmasını destekleyen özgürlükçü hareketler, dolaylı olarak, demokratik kültürel çeşitlilik anlayışını ortaya çıkaran farklı bir özgürlük yaklaşımıdır (bkz. Laclau ve Mouffe, 1985, ss. 166-71; Cunningham,1987, ss.

186-99; Nickel, 1987). Bu yaklaşımda, toplum farklı olanı ortadan kaldırmaya, görünmez kılmaya çalışmaz. Aksine, sosyal ve kültürel anlamda farklılık taşıyan gruplar arasında eşitlik ilkesi hâkim olup, bu gruplar birbirlerine saygı göstermekte ve farklılıklarını olumlu karşılamaktadır. Bu bağlamda, neden farklılıklar politikasının desteklendiğini, asimilasyona dayalı, toplumsal bütünleştirme prensibi üzerine kurulu anlayışın reddedildiğini ifade etmek istiyorum.

2. bölümde belirttiğim gibi, bazıları sosyal grup gerçeğini reddetmektedir. Onlara göre, grup farklılıklarını benimseyen bir yaklaşım, sadece azınlığı ayrıcalıklı kılmak için oluşturulmuş, süregelen haksızlığa dayalı bir masaldır. Wasserstrom gibi diğerleri de, bu sosyal grupların varlığını kabul edip, insanların birbirlerini nasıl tanımladıkları açısından gerçekten bu farklılıkların sosyal bir etkiye sahip olduğunu düşünseler de, bu grupsal farklılıkları aslında onaylamamaktadır. Asimilasyona dayalı yaklaşım, sosyal grup gerçeğini ya da bu gruplara olumlu bakılması tezini reddetmektedir.

Farklılıkları savunanlar, grupsal farklılıkların olmadığı bir toplumun mümkün olamayacağını ve bunun tercih edilmemesi gereken bir anlayış olduğunu savunmaktadır. Modernleşme teorisinin aksine, kentleşmedeki artış ve herkese eşit yasal hakların dağılımı, bireysel hakların savunulması konusunda bir düşüşe yol açmamıştır. Aksine, kentleşme ve modern sosyal yapının doğurduğu farklı gruplar arasındaki iletişim ve etkileşim, grup dayanışmasını ve farklılıklara saygı ilkesini güçlendirmiştir (Rothschild, 1981; Ross, 1980; Fischer, 1982). Her grubun belirli geleneklere bağlılığı, dilsel ve kültürel birtakım faaliyetleri, sosyal varlığın olmazsa olmaz bir parçasıdır. İnsanlar, baskı altında olduklarında bile, bu sosyal grup kimliklerinden genelde vazgeçmemektedir.

Uzun vadede, sosyal grup farklılıkları ile ilgili sorunlar çözülsün ya da çözülmesin, bu durum aynı zamanda akademik bir konu olarak değerlendirilmelidir. Bugün ve gelecekte de toplumlar farklı gruplar üzerine kurulu olup, bazıları ayrıcalıklı, diğerleri ise baskı altında olacaktır. Bu konu ile ilgili ortaya çıkan yeni farklı gruplar, farklılıklara saygı gösteren, herkese eşit davranılması gerektiğini savunan özgürlük anlayışının, dışlanan grupların statüsünde göze çarpan iyileştirmeler getirdiğini inkâr etmemektedir. Ancak, yeni oluşan grupların kaygısı, bu hikâyenin sonu ile ilgilidir. Yasal olarak eşitliğe ulaştıktan sonra, bu konuya gösterilen hassasiyetin izleri gün geçtikçe silinecek, bir insanın yaşam beklentileri içinde, kimliksel farklılıklara gösterilmesi gereken saygı olmayacak ve böyle bir sosyal yapı topluma hâkim olmaya başlayacaktır. Yasal olarak eşitlik hakkının kazanılması sosyal farklılıkları ortadan kaldırmayacak ve herkesin birbirine benzemesi gerektiğini savunan bir söylemin tekrar ortaya çıkışı da, farklılıklara karşı sergilenen tutumların nasıl bazılarını ayrıcalıklı diğerlerini aşağılanmış olarak nitelendirdiğini fark etmemizi olanaksız kılacaktır.

Her ne kadar şu anki kanunlar, grupsal farklılıklara pek çok açıdan karşı olmasa da, bazı gruplar halen, anormal ve Öteki olarak adlandırılmaktadır. Kadınlar, Siyahlar, İspanyollar, eşcinseller, yaşlılar ve diğer ötekileştirilmiş gruplar ile ilgili günlük yaşamdaki ilişkiler, imgeler, kararlar ve varsayımlar, halen ayrıştırıcılık, dışlama, ataerkil yaklaşımlar ve baskıcı uygulamalar içermektedir. Devam eden ırkçı, cinsiyet ayrımcılığına dayalı

yaklaşımlar, homoseksüel düşmanlığı ve insanları yaşlarına ve becerilerine göre yargılayan algılar, bu insanların genellikle kapasitelerini geliştirme fırsatlarını engellemekte, onları dezavantajlı hale getirmektedir. Sonuç olarak, bir açıdan bakılacak olursa, bu şekilde insanlar birbirlerinden ayrıştırıldığı için, diğer bir açıdan da kendilerine has geçmişleri, gelenekleri olduğu için, sosyal gruplar arasında dil, yaşam tarzı, fiziksel özellikler ve jestler, topluma dair değer yargıları ve perspektifleri ile ilgili farklılıklar göze çarpmaktadır.

Bugün Amerikan toplumunda, diğer pek çok toplumda olduğu gibi, farklı özellikleri olduğu için bir kişinin politik ve ekonomik haklardan mahrum bırakılması gerektiği düşüncesine genel olarak karşı çıkılmaktadır. Buna rağmen, grupsal farklılıklardan doğan ayrımcılık yine de devam etmekte ve halen bazı gruplar ayrıcalıklı olarak görülmektedir. Bu koşullar altında, eşitlik ve özgürlüğün farklılıkları göz ardı etmek, yok saymak anlamına geldiği varsayımına inanılırsa, üç açıdan yıkıcı sonuçlarla karşılaşılabilir.

Öncelikle, farklılıkları yok saymak, deneyimleri kültürleri, sosyal kapasiteleri ayrıcalıklı gruplardan farklılık gösteren gruplar için dezavantaja yol açmaktadır. Asimilasyon ilkesi, geçmişte ötekileştirilen grupları öne çıkarmayı amaçlamıştır. Bu nedenle, asimilasyon, her zaman, daha önceden belirlenmiş kurallar ve standartlardan oluşan bir platforma, dışlanmış olan grubun sonradan dâhil olup, bu kurallara uymak ve kendilerini bu kurallara göre ifade etmek zorunda bırakılmasıdır; bir başka deyişle dezavantajlı grubun oyuna daima sonradan katılması anlamına gelmektedir. Bu stratejide, dolaylı olarak, ayrıcalıklı gruplar, herkesin uyması gereken standartları belirler, çünkü ayrıcalıklı kimlikleri, onlara bu standartları kültürel ve deneyimsel olarak farklılık gösterenlere göre değil; ırk, cinsiyet, din ve cinsel kimlik olarak farklı bütün insanların bir araya gelebileceği evrensel, bütünleştirici ortak bir insanlık anlayışına göre, belirleme hakkı tanımaktadır. Ezilen gruplarla ayrıcalıklı olan gruplar arasındaki farklılıklar, değersiz olarak görülen topluluklara dezavantaj getirip, onları belirli standartlara göre hareket etmeye zorlamıştır ve bu yanlış yaklaşımlar halen sürmektedir. Bu bölümün daha sonraki kısımlarında ve 7. Bölümde, zaten dezavantajlı olan insanların halen dışlanmalarına yol açan standartlara dair örnekler vereceğim.

İkinci olarak, sosyal grup farklılıklarının olmadığı evrensel bir insanlık anlayışı, ayrıcalıklı olanların, kendilerine has özellikleri de göz ardı etmelerine yol açmaktadır. Farklılıkları yok sayma, sadece üstün görülen grupların bakış açılarını ve deneyimlerini temsil eden normların doğal ve evrensel olduğunu iddia ederek, kültürel emperyalizme yol açmıştır. Bu görüşe göre, genel olarak kabul edilen bir insanlık anlayışı bulunmaktadır; farklı bir gruba mensup olmayan, doğal insani özelliklere ve normal kapasiteye sahip olan bireyler, kendi kendilerine bireyselleşip, farklılıklarını ortaya çıkarabilir. 4. Bölümde belirttiğim gibi, belirli bir kategoride bulunmayan, önyargısız bir bakış açısına sahip olan bir grup bulunmamaktadır, önde gelen güçlü olan gruplar tüm insanlığın değer yargılarını belirlemektedir. Böyle sözde eşitlikçi bir yaklaşım, sadece ezilen sınıfları farklı, öteki, anormal olarak gösterip, ayrıcalıklı olanları ise normal ve kabul edilir kılmaktadır.

Üçüncü olarak, farklılık taşıyan grupların toplumdan ayrıştırılmaları, bu gruptaki bireylerin kendi içlerinde yaşadıkları değersizlik duygusuna yol açmaktadır. Herkesin eşit olarak değerlendirileceği, insanlık adına genel bir standart uygulandığında, Porto Riko'lular

ve Çin asıllı Amerikalılar kendi aksanlarından ve ailelerinden utanç duymuş, Siyah çocuklar çevrelerindeki kadın akrabalarını küçük görmüş, feministler zor durumda olan bir yabancıya merhamet gösterme, böyle durumlarda ağlayıp duygularını gösterme gibi davranışlarını terk etmiştir. Bu anlayış, siyah insanların kendilerine ön yargı ile yaklaşmalarına, kendilerini küçümseme ve kimliklerine merhamet duymalarına neden olmuştur. Bir grubun parçası olmaya dayalı yaklaşım, insanlara davranışları, değerleri ve amaçları açısından, bir bütünün parçası olmaları gerektiği, belirli bir gruba dâhil olmaları ve o grubun değerlerine uygun davranma gerekliliğini aşılamıştır. Aynı zamanda, grup farklılıkları devam ettiği sürece, grup üyeleri farklı olarak - Siyah, Yahudi, eşcinsel gibi - nitelendirilecek ve böylece tipik gruba uymayacaktır. Farklı olanın, çoğunluğun içine entegre olması, azınlık olarak tanımlanan kişinin içinden çıkılması güç bir ikilem yaşamasına sebep olacaktır: çoğunluğa katılmak, kendinize ait olmayan bir kimliği kabul edip benimsemek anlamına mı gelmektedir, yoksa bu farklı kimliği başkalarına ilan edip, kendinizi kabul ettirmeye çalışmak demek midir?

Çoğunluğun oluşturduğu gruba dâhil olma, bir başka deyişle, asimilasyon yaklaşımını incelerken, bu yaklaşımın toplum kurallarını çiğnememeye dayalı uygulaması ile değişikliğe açık olan alt türü arasındaki fark belirtilmelidir. İlk yaklaşımda, devlet kurumları ve değerleri önceden oluşturulmuş, belirlenmiş ve azınlıklar bu kurallara uymak zorundadır. Diğerinde ise, değerler önceden belirlenmemiş, ancak bu değerleri oluşturacak olan gruplar baskın ve güçlü olanlardır; böylece belirlenmiş olan değerler sadece güçlü olan çoğunluğun görüşünü yansıtacaktır. Bu nedenle, bütün grupların sağlıklı bir şekilde entegre olabilmesi için azınlıkları dışlayan ve kötüleyen pek çok kurumun ve uygulamanın değişmesi gerekmektedir, böylelikle bir gruba üye olmak ya da olmamak ile insanlara gösterilen olumlu ya da olumsuz tutumlar arasındaki ilişki ortadan kalkacaktır. Wasserstrom' un yaklaşımına göre, bazı feministlerin de desteklediği gibi, değişime yönelik bir uygulama faaliyete geçirilmelidir (Taub ve Williams, 1987). Diğer yaklaşımın aksine, bu anlayış, grupların farklılıklarına saygı duymaktadır: özellikle farklılığı onaylamaya dayalı tutumlar, bu yaklaşımın işlemesinde gerekli ve yerinde olacaktır. Yine de, her iki yaklaşım da, grup farklılıklarının olumlu ve desteklenmesi gereken bir olgu olması gerektiğini reddetmektedir; dolayısıyla grupsal farklılıklar bir engel ya da dezavantaj olarak algılanmaktadır.

Bu koşullar altında, grupsal farklılıkların olumlu olduğu görüşüne inanan bir yaklaşım, bir toplumu özgürleştirici ve güçlendirici niteliğe sahip olacaktır. Bunun sonucunda, ezilen gruplardaki insanlar, güçlü grubun değersizleştirdiği kimliklerini yeniden güçlendirmek, kendi kimliklerine kavuşmak (Cliff, 1980), kimliklerine gerekli değerin ve önemin gösterilmesi için, kendilerine duydukları nefret duygusundan arınacaktır. Böylece, rahatlıkla kendilerini tanımlarken: "Ben diğerlerinin öteki olarak adlandırdığı kişiyim: Yahudi çocuk, siyahi bir kız, alt-sınıf, lezbiyen, cadı ve bundan gurur duyuyorum," diyebileceklerdir. Bir başkası olmaya çalışırken kendi gerçek benliğini fark eden bir kişi, bundan sonra bambaşka bir kişi olmak için çaba göstermek zorunda olmayacaktır. Bu anlayış, ezilen grupların kendilerine özgü kültürel değerleri, deneyimleri ve sosyal hayata dair perspektifleri olduğunu ifade etmektedir, hatta bu grupların değerleri bazı durumlarda çoğunluğunkinden daha üstün olarak görülebilmektedir. Bir kişinin kültürünü ve bakış

açısını reddedip değersizleştirmek, bütün farklı bireylerin bir çatı altında toplanmasını engellemektedir.

Baskı altında olan grupların değerlerini, kültürlerinin kendine has özelliklerini savunmak, aynı zamanda güçlü gruplarla diğerleri arasındaki uçurumu kapatmak anlamına gelmektedir. Feministler, kadınsal hassasiyetin ve şefkat dolu davranışların önemini savunurken; homoseksüeller, heteroseksüellerin önyargısını, eşcinsellere karşı duydukları nefreti ve kendi homoseksüel kimliklerinin olumlu yönlerini vurgularken; Siyahlar, Afro-Amerikan geleneğini desteklerken, güçlü kesim de ilk defa kendilerine ait özelliklerin değerinin farkına varmıştır: İngiliz, Avrupalı, Hristiyan, erkek, heteroseksüel olmak gibi. Farklı gruplar, kendi bireysel kültür ve deneyimlerinin olumlu yönlerini vurguladıklarında, güçlü olan gruplar da kendi normlarını tarafsız ve evrensel olarak kabul ettirme ve ezilen toplulukların değerlerini ve davranışlarını anormal, kötü, kalitesiz olarak gösterme konusunda zorluk yaşayacaktır. Evrensel bakış açısı, bazılarını dışlayan, ötekileştiren bir bütünleştirme politikasını desteklerken, pozitif grup ayrımcılığı ise, gruplar arasındaki farklılıklara rağmen, insanları dışlamadan ya da bazılarına sınırsız hak ve ayrıcalık tanımadan, bu farklılıkları kabul etmekte ve doğal karşılamaktadır.

Aynı zamanda, pozitif ayrımcılık, liberal hümanizmin beraberinde getirdiği bireyselleşmeye karşı, grup birliği algısını teşvik etmektedir. Liberal hümanizm, ırk, cinsiyet, din ve etnik köken ayrımı yapmaksızın, bütün insanları bir birey olarak görmektedir. Her birey, kendi çabaları ve başarıları göz önünde bulundurularak, değerlendirilmelidir. Yasal eşitliğin kurumsallaşması ile daha önceleri ötekileştirilmiş grup üyeleri, çoğunluğun standartları ile isteklerini elde etmiştir. Yine de grupsal ayrıcalıklar ile ilgili yapısal bir takım olgular ve baskı halen devam etmektedir. Ezilen grupların liderleri, entegre olmayı reddederek, genellikle grup dayanışmasına yönelmektedir. Güçlü olan gruplar, bireyselliği desteklerken, ezilen gruplar da, beyaz İngiliz erkek egemenliğine dayalı bir toplum içinde hedeflerine ulaşmak için, benimsedikleri insanlardan ve gruplardan ayrılmak istemediklerini ifade etmektedir. Farklılık politikaları, Siyahilerin, kadınların, Kızılderililerin oluşturduğu grupların özgürleşmesi konusunda ısrarcıdır ve bu da sadece temel kurumsal değişikliklerle mümkün olacaktır. Bu değişikliklerin doğasında, kanun belirleme mekanizmasında gruplara söz hakkı tanınması gerekliliği ve aynı zamanda herkesin en tepedeki görevlere ulaşmak için rekabet içinde olduğu hiyerarşik yapıyı, bu yapının yol açtığı torpil uygulamalarını ortadan kaldırmak olmalıdır.

Böylece, pozitif grup ayrımcılığının benimsenmesi, yürürlükte olan kurumların ve normların eleştirilmesine olanak vermektedir. Siyahi Amerikalılar, beyazların kapitalist toplumlarındaki bireysellik anlayışının aksine, kendi geleneksel toplumlarında bir dayanışma ruhu olduğunu dile getirmektedir; öyle ki bu dayanışma, bu gruptaki insanların birbirlerine "kardeşim" diyerek hitap etmelerinden de anlaşılabilir. Bununla beraber, feministler, kendi geleneksel ilkeleri olan, sevgi ve şefkat göstermeye dayalı yaklaşımlarını, askeri, sert, katı kuralları olan dünya görüşüne karşı bir başkaldırı olarak görmektedir. Lezbiyenler ise, partnerleri ile yaşadıkları kendi duygusal ilişkilerinin boyutunu, heteroseksüel çiftlerin duygusal ilişki anlayışına, kadının cinsiyetinden ötürü

ilişkisinde birtakım eşitsizlikler yaşadığı yaklaşıma karşı, bir isyan olarak tanımlamaktadır. Ayrıca, deneyimlerinden yola çıkarak, Kızılderililer de kirlilik ve doğal yıkımla sonuçlanan Avrupa kültürünün sözde rasyonellik anlayışını eleştirmektedir. Böylece, ikinci planda kalan gruplar ve organizasyonlar, evrensellik ve tarafsızlık iddiası olan toplumlarda, yaygın olarak uygulanan normların, sadece belirli kesimlere fayda sağladığını gözler önüne sererek, topluma egemen olan kurumların anlayışlarının nasıl değişeceği konusunda incelemeler yapmaya başlamıştır; böylece bu kurumlar bundan sonra ayrıcalık ve baskı kalıplarını yaratamayacaktır.

Pozitif ayrımcılığın ardından, baskı altında olan grupların oluşturduğu bağımsız örgütler gelmiştir. Hem liberal hümanistler hem de solcu siyasi organizasyonlar ve hareketler, grup özerkliği ilkesini kabul etmekte güçlük çekmiştir. Hümanist özgürlükçü yaklaşımda, bir grup adaletsizliğe maruz bırakılıyorsa, adaletli bir toplum algısını destekleyen herkes, adaletsizliği doğuran bütün güçlerle savaşarak bir araya gelmelidir. Farklılık yaklaşımları tabi ki, birleşmeye, bir bütün olmaya karşı değildir, ya da örneğin beyazlar ırkçılığı, erkekler kadınlara karşı şiddeti eleştiremez, bu tutumlara karşı çıkamaz şeklinde bir anlayışı desteklemez. Grup dayanışmasına dayalı yaklaşım, yine de, ezilen grupların kendilerine özgü, ayrı, özellikle ayrıcalıklı gruplarla bağlantısı olmayan organizasyonları olması gerektiği prensibini savunmaktadır. Bu bağımsız organizasyonların kurulması, bu grupların kendilerine has özelliklerini, deneyimlerini keşfedip, güçlendirmeleri, önyargıları, taraflı görüşleri yıkmaları için şarttır. Bu örgütlerin toplantılarında, grup üyeleri kendi özel ihtiyaçlarını ve çıkarlarını belirleyebilir. Aslında, ayrışma ve bireysel organizasyon kurma riski, 8. Bölümde irdeleyeceğim gibi, bu grupların kendi içlerindeki homojenliğe karşı bir tehdit oluşturmakta, yeni ayrıcalıklar ve dışlanmalara yol açmaktadır. Günümüzdeki özgürlükçü sosyal hareketler, grup özerkliğini, grupların kendilerine özgü düşüncelerini ve bakış açılarını güçlendirip geliştirmelerini sağlayan önemli bir araç olarak görmektedir.

Farklılık gösteren toplulukların, toplumun bütün katmanlarına dâhil olması, herkesçe kabul edilen standart normların kabul edildiği, grupsal görevlerin ve takım ruhunun yok olduğu anlamına gelmemektedir (Edley, 1986; bkz. McGary, 1983). Egemen olan gruplarca, diğerlerinin Öteki olarak adlandırılmasını ve baskı altına alınmasını engellemek için, tek çıkar yol, onların da herkesle aynı olduğunu vurgulamak olursa, bu sefer de farklılıkları ortaya çıktığında, bu gruplar tekrar dışlanacaktır.

Bazıları, asimilasyona dayalı özgürlük anlayışı ile radikal çoğulcu demokrasi yaklaşımı arasındaki, belirtmiş olduğum farka, karşı çıkabilir. Grupsal farklılıklara karşı önyargıların aşıldığı ideal bir toplum portresi çizmediğimi, toplumu homojen olarak yansıttığımı ve toplum kurallarına herkesin uyması gerektiğini savunduğumu öne sürebilirler. Liberalizmin ideali olan özgür toplum anlayışının, kesinlikle çoğulcu olduğunu söyleyebilirler. Bu şekilde bir kişi kiminle isterse, onunla daha yakın ilişki kurabilir; böylece özgürlük yaşam tarzlarının, aktivitelerin ve sosyal çevrenin çeşitlenmesini sağlayacaktır. Bu bağlamda, sosyal çeşitlilikle ilgili bir sorunum olmamasına rağmen, liberal çoğulculuğun bu özelliğinin, farklılık yaklaşımları ile ilgili asıl önemli olan konulara değinmediğini düşünüyorum. Grupsal farklılıklara karşı tepkinin aşıldığı özgürlük anlayışı, bireyselliği ve

grup çeşitliliğini politik anlamda değil, sosyal anlamda kendi içinde desteklese de, grupsal farklılıkların toplumsal ve politik önemini ortadan kaldırmayı amaçlamaktadır. 4. Bölümde belirttiğim gibi, insanlık değerlerini temsil eden toplumun ve bireysel farklılıkları temsil eden kişisel alanların, birbirinden bu kadar ayrılması, farklılığı olan grupların toplumdan uzaklaşmasına, ayrıştırılmasına neden olacağını düşünüyorum. Radikal çoğulcu demokrasi ise, sosyal grup farklılıklarının toplumsal ve politik önemini savunup, bu farklılıkların sosyal ve siyasi kurumlara herkesin katılmasını, dâhil edilmesini mümkün kılacağını ifade etmektedir.

FARKLILIK KELİMESİNİN ANLAMININ YENİDEN YORUMLANMASI

Bu hareketlerin içinde ya da dışında şu ana kadar belirttiğim pek çok kişi, liberal hümanist varsayımın reddedilmesini ve pozitif grup ayrımcılığının benimsenmesini, çok kafa karıştırıcı ve çeldirici olgular olarak tanımlamaktadır. Baskı altında olan grupların, egemen olan gruplardan farklı olduklarını itiraf etmeleri, itaat etmeye zorlanma, ötekileştirilme ve dışlanma riskini taşımaktadır. Güncel politik yaklaşımlarda, halen kadınların tekrar mutfağa, Siyahların tipik hizmetkâr rollerine ve ayrıştırılmış okullara, engellilerin bakım evlerine dönmeleri konuşulurken, grupsal farklılığı olan bireylerin de tehlike altında olduğu açıktır. Herkesi aynı olarak kabul eden ve herkese aynı standartları uygulayan asimilasyon politikasının, dezavantaja yol açtığı doğru olabilir; çünkü bu yaklaşım ile var olan gruplar arası eşitsizlikler devam edecek ve bu bağlamda birbiriyle benzerlik göstermeyen gruplar arasında adil bir karşılaştırma yapmak mümkün olmayacaktır. Fakat yine de bu yaklaşım, grupların farklılıklarından ötürü birbirlerinden ayrıştırılmasından ve eşitlikten uzak bir anlayışın toplumda benimsenmesinden daha iyidir.

Grupsal özerkliği destekleyenler, kesinlikle herkesin ahlaki olarak eşit olduğuna inanan liberal hümanist anlayışı savunmaktadır, ancak bir ikilemle karşı karşıya kalmışlardır. Bernard Boxill, W.E.B. Du Bois'nin kültürel çoğulculuk ile ilgili görüşlerini inceleyip, gözlemlediği ikilemi şu şekilde açıklamıştır: "Bir tarafta, ayrıştırıcı politikaları aşmamız gerekiyor, çünkü bu tür yaklaşımlar insanlar arasında dayanışmayı, kardeşliği reddetmektedir; diğer tarafta, ayrışmaları önlemek için, kendi farklılıklarımızın da farkına varmalı ve biz de herkesin aynı olamayacağı gerçeğiyle yüz yüze gelmeliyiz (Boxill, 1984, s. 174). Martha Minow da, şu anda ezilen ve dışlanan gruplara adalet getirmek isteyen herkesin ikilem yaşayacağını iddia etmektedir. Grupsal farklılıkları yok sayan yasal kurallar ve kanunlar, farklılıkları anormal olarak algılanan grupların, yaşadıkları dezavantajların devam etmesine yol açacaktır; fakat farklılıklara odaklanmak, farklılıkların geçmişte insanlar üzerinde uyandırdıkları utanç duygusunu tekrar açığa çıkaracaktır (Minow, 1987, ss. 12-13; bkz. Minow, 1985; 1990).

Bu ikilemler gerçeklik taşımakta, hayatı etkilemekte ve kolektif yaşam riskini doğurmaktadır; herkesin farklı bir görüşe sahip olması, her şeyi farklı algılaması, kolektif bir toplumda insanların aldıkları kararların, davranışlarının ve değerlerinin istedikleri gibi sonuçlanmamasına sebep olacaktır. Toplumsal kanunlarda grupsal farklılıkların göz

ardı edilmesi, insanların bu farklılıkları günlük yaşamda ve ilişkilerinde de göz ardı ettiği anlamına gelmemektedir, yine de, kanunlar ve yasalar herkesin eşit olduğunu söylese de, baskının ortadan kalktığı iddia edilemez. Bu nedenle, pek çok grup için, pek çok koşulda, grupsal farklılıkların halen sosyal hayatta var olduğunu kabul etmek daha faydalı olacaktır. Farklılıkların, politik bir mücadele doğuracağına inanan toplumlar, genelde farklılıklar ile ilgili tartışmalar ve ikilemlerden kaçınmaktadır. Pozitif grup ayrımcılığını savunan sosyal hareketler ise, eski dışlayıcı anlayışın yerini alan özgürlükçü yaklaşımı doğurmuştur.

Grupsal farklılığın, güçlü olan kesimlerce belirlenen eski kalıplaşmış anlamı, farklılığı ötekilik, ayrışma, kategorik zıtlaşma olarak tanımlamaktadır. Farklılığın mutlak, değişmez bu anlamı, kimlikle ilgili dayatılan basmakalıp mantığa uygundur. Bir grup normları belirlemekte ve diğerleri de bu değerlere göre değerlendirilmektedir. Toplumda geçerli olan normlara göre, herkesi ortak değerler çatısında toplama çabası, öteki olarak nitelenen grupların değerlerinden farklı normlara sahip olanlar için de alışılmışın dışında olabilir. Farklılık gösterenlerle tipik, alışılmış özellikler sergileyen grupları ve kültürel değerlerini birleştirme çabası ve bu gruplarla ilgili açıkça kategoriler oluşturma girişimleri, farklılık taşıyanları çoğunluktan dışlayıcı yaklaşımlardır.

Dolayısıyla, daha önceki iki bölümde, sosyal olarak ayrıcalıklı olan gruplar tarafından evrensel bir birey olgusunun toplumda oluşturulmasının, genel insanlık ve vatandaşlık tanımlarının dışında olduğunu, farklı ve öteki olarak nitelendirilen insanları güç bir duruma soktuğunu irdelemiştim. Bazı evrensel standartlara göre, bütün insanları değerlendirmek, maskülen/feminen, medeni/vahşi gibi hiyerarşik kutuplaşmalara dayalı bir farklılık kavramına yol açmaktadır. Bu tür ayrıştırmalar, insanlığın getirdiği bazı değerlerin, üstünlüklerin sadece belirli gruplara ait olduğunu iddia etmektedir ve bu kategoriler de güçlü olan grupların daha da güçlenmesine, kendilerini daha da çok kanıtlamalarına neden olmaktadır. Bir kadın, bir erkeği sevip, her şeyiyle kabul ettiğinde, kadının tuttuğu aynada, erkek kendi erdemlerini, üstün olarak nitelendirilen özelliklerini, görme fırsatı bulmaktadır (Irigaray, 1985). Beyazların yerlileri, sömürülen grupları evcilleştirme, eğitme misyonunu omuzlarında taşıyan sömürgeler, dolaylı olarak evrensel bir insanlık algısına katkıda bulunacaktır. Egzotik doğulu ların varlığı sayesinde, kendini üstün olarak gören beyaz batılılar, ayrıcalık ve bütünlük kazanmaktadır, böylece ikinci planda olup dışlanmış gruplar, tarih boyunca aklın, mantığın gelişiminde çok büyük katkıda bulunmuş ve dolayısıyla tüm dünyada bütünlük olgusunu sağlamıştır (Said, 1978). Her durumda, daha değerli olarak nitelendirilen gruplar, her zaman Öteki olarak değerlendirilen gruplar sayesinde değer kazanmıştır.

Irkçılık, cinsiyet ayrımcılığı, Yahudi düşmanlığı (anti-Semitizm) ve homoseksüellik düşmanlığı (homofobi) gibi anlayışları ortaya atan grupların ideolojileri, sadece ezilen ve dışlanmış grupları farklı ve belirli kurallarla kısıtlamakta, onları toplumda sosyal bir mahkûmiyet yaşamaya mecbur bırakmaktadır. Buna karşın, ayrıcalıklı olanlar normal ve özgür bireyler olarak görülmektedir. Bazı grupların doğuştan sahip olduğu düşünülen bazı özellikler sayesinde, bu grupların yaradılışlarının, bazı aktiviteleri gerçekleştirmek için daha uygun olduğu, diğerlerinin ise doğaları gereği uygun olmadığı iddia

edilmektedir. Bu ideolojilerdeki farklılık anlayışı, bazı grupları her zaman belirli normların dışında tutmaktadır: Akılcı erkeklere karşı, kadınlar akıl ya da mantık kelimeleri ile bağdaştırılmamaktadır; medeni insanlara karşı, bazıları vahşi olarak değerlendirilmektedir. Bu ayrımlar, iyi/kötü ayrımının oluşmasına sebep olmakta, üstün olarak nitelenen bir grubun karşısına alt seviyede, değersiz olarak görülen başka bir grubun yaratılmasına neden olmaktadır.

Farklılık daima mutlak bir ötekileştirmeyi beraberinde getirmektedir; farklı olarak görülen grubun, normal olarak görülen grupla hiç bir ortak noktası yoktur. Bu kategorik ayrıştırmalar, farklılık gösteren grupları sert kalıplara göre değerlendirmekte ve onları baskı altına almaktadır. Bu bağlamda, dışlama ve reddetmeye dayalı farklılık algısı, farklılıklara karşı çıkmaktadır. Bu kalıplaşmış kategoriler, bir grubun kendine özgü farklılıklarına saygı göstermeyip, evrensel normlara uymamakta ve farklılıklara değer vermemektedir.

Bu anlayışı benimseyenler, farklılıklardan tedirgin olmakta, kendileri ve öteki olarak gördükleri gruplar arasındaki uçurumun yok olacağından korkmaktadır. Bir önceki bölümde belirtmiş olduğum bu korku, hiç de entelektüel bir anlayışa dayanmamaktadır; büyük ölçüde ayrıcalıkların savunulması gerektiği anlayışına dayansa da, tek sebep bu değildir. Bu korku, sadece ayrıcalıklı grupların kendi bireysel düşüncelerine değil, aynı zamanda Batının kimlikle ilgili anlayışına da dayanmaktadır. Ayrıca, böylece gitgide bu korku artacak, kadınlar, Siyahlar ve homoseksüeller daha fazla tehdide maruz kalacaktır.

Farklılık politikaları bu korkuyla savaşmakta ve grupsal farklılıklara saygı gösterilmesi, bütünlük ve bireysellik kavramlarına daha ılımlı ve esnek bakılması gerektiği görüşünü desteklemektedir. Baskı altında olan gruplar, kimliklerine değer kazandırmak için, farklılık algısının anlamı üzerinde durup, belirli grupları diğerlerine karşı kutuplaştıran belirli normları yıkmayı kendilerine görev edinmiştir. Artık farklılık; ötekilik, dışlanma anlamına gelmemekte, aksine özgünlük, çeşitlilik ve heterojenlik anlamına gelmektedir. Benzerlikler ve farklılıklar arasındaki ilişki, sadece herkesin birebir aynı olduğu, bu yüzden ötekiliğin olmadığı bir toplum anlayışına indirgenemez.

İnsanları belirli kalıplara uydurmaya, onları damgalamaya çalışan bir farklılık anlayışına karşı, onların özgünlüklerini ve sahip oldukları farklılıkları anlamaya dayalı bir tutum sergilenmelidir. Bu bağlamda, Martha Minow'un (1985; 1987; 1990) belirttiği gibi, grupsal farklılıklar sabit kategoriler ve değişmez bakış açıları ile değil, ilişkilere göre, sosyal bağlamda ele alınmalıdır. Böyle bir yaklaşım, öteki, topluma aykırı olarak nitelenen baskı altında olan gruplar ile daha önceden evrensel olarak ayrıcalıklı olarak tanımlanmış grupları eşit hale getirmeyi amaçlamaktadır. Grupsal farklılıklar, gruplar arasındaki farklı özellikleri karşılaştırma imkânı tanıdığı için, böylece Beyazların da Siyahlar ya da Latin ırkı kadar, erkeklerin de kadınlar kadar, engeli olmayan insanların da engelliler kadar kendilerine has, farklı, bazılarına göre aykırı özellikler taşıdığı ortaya çıkacaktır. Böylece farklılık kavramının, bir grubun yetkilerini belirleyen bir tanım olmadığı açıktır; aksine bu kavram, gruplar arası ilişkileri ve grupların kurumlarla olan etkileşimini ele alan bir fonksiyona sahiptir (bkz. Littleton, 1987).

Bu anlayışa göre, farklılığın kelime anlamı, belirli şartlara ve durumlara dayanmaktadır (bkz. Scott, 1988). Grupsal farklılıklar, karşılaştırılan grupların özelliklerine, karşılaştırmanın amaçlarına ve karşılaştıranların bakış açılarına göre, daha çok ya da daha az göze çarpmaktadır. Farklılıkla ilgili çıkarılacak varsayımların koşullara göre değerlendirilmesi gerektiğini savunan bu görüş, sabit doğrular ve kalıplara göre belirlenmiş yaklaşımların otoritesini sarsmaktadır. Örneğin, söz konusu spor, sağlık ve sosyal yardım servisleri olduğunda, tekerlekli sandalyeye mahkûm olan insanlar diğerlerinden farklıdır, ama diğer pek çok bağlamda farklı değildir. Engelli insanlara gösterilen geleneksel tutum, dışlama ve ayrımcılığa dayalıydı, çünkü engelli ve engeli olmayan insanlar arasındaki farklar, her durum ve koşulda aynı şekilde değerlendirilmekteydi.

Genel olarak, gruplar arası ilişkileri göz önünde bulunduran bir farklılık algısı, ayrışmaları reddetmektedir. Artık farklılıklar, bir kesimin gruptan atıldığı, grup dışı kaldığı bir olgu değildir. Gruplar arası farklılıklar olduğunu söylemek, bu grupların örtüşen, ortak hiç bir deneyimlerinin olmadığı anlamına gelmemektedir. Ortak değerler ve kültür bağlamlarındaki bazı farklılıkların, kutuplaşma yaratacak kategorileri oluşturacağı düşüncesine karşı çıkılmalıdır. Farklı gruplar, her zaman bazı açılardan birbirine benzemekte ve bazı konularda ortak bakış açıları, deneyimler ve amaçlar paylaşmaktadır.

Bu bağlamdaki bir farklılık algısı, grup kimliğinin anlamının da yeniden gözden geçirilmesini gerektirmektedir. Kültürel bir emperyalizme maruz kalan grupların oluşturdukları sosyal hareketler, kendi deneyim, kültür ve sosyal bakış açılarının getirdiği farklılıkların olumlu yönlerini vurgulayarak, insanların ortak bir kimliğinin olamayacağını, belirli bir gruba mensup olmak ya da olmamak gibi zorunlulukların doğru olmadığını belirtmektedir. Aksine, bir grubu grup yapan şey, sosyal etkileşim sonucunda, bazılarının diğerlerine karşı kendilerini daha yakın hissettikleri sosyal bir farklılık sürecidir (Haraway, 1985). Kendimizi "yakın hissettiğimiz" grup, daha çok benimsediğimiz ve kendimizi yanlarında daha rahat hissettiğimiz insanlardan oluşur. Hissedilen yakınlık, grupları birbirinden ayıran bakış açılarının, bağların ve iletişim ağlarının nasıl, baskıcı normlara bağlı kalmaksızın, bir araya geldiğini göstermektedir. Bir kişinin belirli gruplara karşı yakınlığının öne çıkması, yaşamındaki sosyal durumuna ya da deneyimlerine göre değişiklik gösterebilir. Bir gruba üyelik, belirli bir amaca fayda sağlamak için değil, o gruba dâhil olma, grup üyelerince kabul edilme ve farklı gruplarla özdeşleşen bireylerce üyeliğin tanınması amacını gütmektedir. Grup kimliği, insanların birbirleriyle ve farklı grup üyeleriyle özdeşleştikleri, sürekliliği ve akışı olan bir sürece dayanmaktadır ve böylece grup kimliği, sosyal süreç içinde değişikliklerle sürekli bir hareket ve akış içindedir.

Kültürel emperyalizm yaşayan gruplar, eleştirilere maruz kalmış ve dışarıdan yapılan yorumlarca, dışlandıkları güçlü grup tarafından, kendilerini değersiz olarak nitelenmiş bulmuşlardır. Bu gruplarca, grupsal farklılıkların pozitif anlamda benimsenmesi özgürlüğe işaret etmektedir; dolayısıyla gruplarla ilgili tanımın, belirli standartlara, daha önceden belirlenmiş kurallara göre değil, en başından tekrar yapılması, grup kimliğinin yeniden yapılanması gerektiği açıktır. Tabi ki, gruplar arası yakınlıkların yarattığı olumlu özellikleri, belirli standartlar olmadan belirtmek zor olacaktır ve bu hareketler de her zaman başarıyla

sonuçlanmayacaktır (bkz. Sartre, 1948, s. 85; Epstein, 1987). Ancak bu gruplar, birbirine benzeyen ortak sosyal durumlarını ve ilişkilerini, benzer yaklaşımlarını ve sosyal hayata dair izlenimlerini ifade edebilecekleri bir dil geliştirmektedir. Bu sosyal hareketler, bir önceki bölümde vurguladığım gibi, kültürel bir devrim projesi ile ilgilidir, çünkü kültürü kolektif bir seçim olarak görmektedirler. Kadınların kültürü, Afro-Amerikan kültürü, Kızılderili kültürü ile ilgili fikirleri, eski kültürel ifadelere dayansa da, bir bakıma bu hareketler, bu grupların kendilerine özgü farklı özelliklerinin temsil edildiği kültürü bilinçli olarak yaratmıştır.

Hem farklılığın hem de kimliğin anlamı, konu ile ilgili diğer öğelerle birlikte ele alınırsa, böylece birbirlerine yakın olan gruplar içindeki farklılık anlayışından da söz edilebilir. Karmaşık ve değişik gruplardan oluşan toplumumuzda, her sosyal grup kendi içinde farklılık taşımaktadır ve bu farklılıklar beraberinde değişik bilgiler, heyecanlar, aynı zamanda çatışma ve baskı getirmektedir. Bazı eşcinsel erkekler, örneğin, Siyah, zengin, yoksul ya da yaşlı olabilir ve bu farklılıklar bu erkekler arasında ve aynı zamanda heteroseksüellerle ilişkilerinde, farklı tanımlamalar ve potansiyel tartışmalar yaratmaktadır.

KANUNLARDA FARKLILIKLARA GÖSTERİLEN SAYGI

Tahminimce, sosyal adaletin sağlanması sosyal eşitliğe bağlıdır. Her ne kadar sosyal kanalların verdiği mesajlar sosyal eşitlik ilkesine dayansa da, eşitlik sadece sosyal araçların yansıttığı bir olgu değildir. Aslında, bir toplumdaki temel kurumlara herkesin dâhil olması, tam olarak katılması, kendi kapasitelerini geliştirmeleri, gösterebilmeleri ve tercihlerinin farkına varabilmeleri için, önemli ölçüde herkese sosyal destek fırsatı tanınması gerekmektedir. Amerikan toplumu, eşcinsel kadın ve erkekleri utanç verici bir şekilde siyasi eşitlikten hariç bırakarak, diğer farklı gruplardan gelen her birey için yasal siyasi eşitliği yürürlüğe koymuştur. Fakat pek çok grup için sosyal eşitlik temel olarak ufuktadır. Sosyal eşitlik peşindekiler, grupların kendi içlerindeki politikalarının bu amaca gerçekten uyup uymadığı konusunda anlaşmazlık yaşamaktadır ve genelde karşı çıktıkları şey, asimilasyon yaklaşımını mı yoksa kültürel çoğulculuk anlayışını mı desteklemeleri gerektiğidir. Bu bölümde, grupların kendi içlerinde oluşturdukları sosyal politikaların gerekliliğini savundum ve bu kanunların, bugün Amerika'da gündemde olan üç farklı bağlam üzerindeki etkisi ile ilgili incelemeler yaptım: kadınların iş hayatındaki eşitlik mücadeleleri, İngiliz olmayanların kullandıkları dillerle ilgili hakları ve Kızılderili hakları gibi konuları içermektedir. Başka bir grup da, 7. Bölümde üstünde duracağım, toplumdan ayrıştırılanlara pozitif ayrımcılık uygulayanlardır.

Genel olarak herkesi ilgilendiren bir eşitlik politikasına karşın, belirli gruplara özgü belirlenen politikalarla ilgili durum, özellikle iş hayatındaki ilişkilerde ve politik güç savaşlarında ortaya çıkmaktadır. Gruplara özgü politikaları, genel olanlara tercih etmemde etkisi olan asıl sebebi belirtmiştim: evrensel olarak belirlenen kanunlar, bir başka deyişle, ırk, kültür, cinsiyet, yaş ve engelleri dikkate almayan yasalar, genellikle baskıyı zayıflatmak yerine, aksine güçlendirmektedir. Örneğin, birbiriyle yarış halinde olan insanların sosyal

pozisyonlar için uygunluklarını değerlendiren kalıplaşmış yasalar ve normlar, genelde güçlü olan grupların kapasitelerini, değerlerini, bilişsel durumlarını, davranışlarını göz önünde bulundurarak, diğerlerini dezavantajlı hale getirmiştir. Bununla beraber, ırkçı, cinsiyet ayrımcısı, homoseksüellik karşıtı, insanların yaşını ve yeteneklerini dikkate almayan basmakalıp tutumlar, bazılarını değersizleştirmekte, onları görünmez kılmakta ve özellikle ekonomik ve politik bağlamlarda onların avantajlarını azaltmaya devam etmektedir. Ancak baskı altında olan grupların özel durumlarını dikkate alan kanunlar, bu dezavantajları ortadan kaldırabilir.

Herkesi kapsayan standartlar ve kanunlar, bazı grupları dezavantajlı hale getirdiğinde, bu uygulamaların grupların özel ihtiyaçlarını yerine getirmek için değil, genel olarak herkese uygulanacak kanunları yürürlüğe koymak için faaliyette olduğu iddia edilebilir. Bazı durumlarda herkese uygulanacak kanunlar faydalı olabilir, fakat pek çok durumda gruplara özgü farklılıklar genel kurallarla ayakta kalamaz. Şu anda çok fazla değinmeyeceğim, dilsel politikalar ve cinsiyetle ilgili söylemler de, bu bağlamda, örnek olarak gösterilebilir.

Daha önemlisi, halen baskı altında olanların maruz kaldıkları bazı dezavantajlar, sadece bu grupların kendilerine özgü niteliklerine göre yürürlüğe konacak kanunlarla telafi edilebilir. Belirli grupları damgalayan ve aynı zamanda deneyimlerini, özgünlüklerini göz ardı eden kültürel emperyalizmin yarattığı baskının, sadece bu farklı grupların değerlerinin açıkça ifade edilmesi ve bu değerlere gereken hassasiyetin gösterilmesi ile üstesinden gelinebilir. Örneğin, sadece Siyahiler, Latinler, Kızılderililer, Araplar ve Asyalılar ile ilgili yaratılan klişeleşmiş baskıcı rollerin kaldırılması ve onların da beyazlarla aynı rollere sahip olarak sergilenmesi ile televizyon programlarındaki ırkçılık söylemleri son bulmayacaktır. Siyahilerin, kendilerine özgü niteliklerini yansıtan belirli durumları ve yaşam tarzları ile ilgili çizilen olumlu ve enteresan portreler de, eşitliğin sağlanması konusunda işe yarayacak ve ileride bu sorunu aşmak için daha da olumlu betimlemelerin yapılmasına ihtiyaç duyulacaktır.

Bu örnekler, baskıları ve dezavantajları etkisizleştirecek, grupların kendilerine özgü haklar elde etmesi için belirlenecek kanunların gerekliliğinin, altını çizen ikinci bir sebeptir. Bu kanunlar, gruplar arası dayanışmayı desteklemek, farklı olan bireylerin toplumda dezavantaj yaşamadan, açıkça grupsal özelliklerini ifade edebilmeleri açısından bazen gereklilik teşkil etmektedir.

Gruplara özgü belirlenen bazı politikalar, grupsal farklılıkların sosyal anlamda dikkate alınmadığı, herkese tanınmış insan haklarından radikal olarak çok fazla farklılık göstermeyen, asimilasyona dayalı olan yaklaşımla benzerlik göstermektedir. Pek çok kişi, pozitif ayrımcılığa ve kısa olarak bahsedeceğim, iki dile dayalı eğitime de bu şekilde bakmaktadır. Kültürel çoğulculuğa dayalı demokratik yaklaşım ise, gruplara özgü kanunları, sadece eşitliği elde etmek için değil, aynı zamanda sosyal eşitlik anlayışını irdelemek için de, desteklemektedir. Grupların kendilerine has özellikleri, kültürleri ve sosyal katkıları toplumca kabul edilmediği, tanınmadığı sürece, bu gruplar sosyal eşitliği elde edemez.

Farklılıklarla ilgili ikilemler, hem bu farklılıkları onaylamanın hem de onları

görmezden gelmenin sonucunda ortaya çıkan riskleri sergilemektedir. Farklılığı onaylamanın doğurduğu tehdit şudur ki, gruplara özgü özel yaklaşımların yürürlüğe girmesi, ötekileştirme ve dışlama hareketlerinin yeniden ortaya çıkmasına sebep olabilir. Geçmişte, bu yaklaşımlar, farklı olarak nitelenenleri diğerlerinden ayırmak, bu grupların güçlü olanların yararlandığı hak ve ayrıcalıklardan yararlanmalarını engellemek için, ortaya atılmıştır. Demokratik kültürel çoğulculuk anlayışının önemli bir prensibi, gruplara özgü hakların, genel medeni ve politik haklarla aynı platformda bulunması gerekliliği inanışıdır. Bu özel haklar, bu grup üyelerini, herkesi kapsayan genel haklardan mahrum bırakmak için kullanılmamalıdır. Demokratik kültürel çoğulculuk, iki farklı bağlamda, hak ilkesi üzerinde durmaktadır: herkes için aynı şekilde uygulanan genel haklar ve özel olarak bir grup için belirlenmiş kanunlar ve haklar (bkz. Wolgast,1980, böl. 2). Kenneth Karst'ın sözlerine göre:

> Bireysel eşitlik sözü yerine getirildiğinde, aitlik, benimsenme kavramları ile ilgili, kültürel azınlık üyeleri için iki yol açılacaktır. Bütün haklar açısından, genel olarak toplumun üyeleri olarak kabul edildikleri için, bu azınlıkların tercih ettikleri her pozisyona başvurma şansı olacaktır. Aynı zamanda, kendi grupları içinde dayanışmayı sağlamak için de, kendi bireysel özelliklerine yoğunlaşıp, bu haklarının peşinden gittikleri için de cezalandırılmayacaklardır. (Karst, 1986, s. 337)

"Kültürel azınlık" demek, kültürel emperyalizme maruz kalmış herhangi bir grup anlamına geliyorsa, böyle bir söylem kadınları, yaşlıları, engelli ve eşcinselleri, işçi sınıfını ve aynı zamanda her türlü etnik ve ulusal grubu içine almaktadır. Bu bağlamda, sosyal eşitliği desteklemek için, gruplara özgü kanunların gerekli olduğu üç durumdan bahsedeceğim: kadınlar, Latinler ve Kızılderililer.

(1) Kadınların çıkarları, doğal olarak herkese tanınmış haklarla mı yoksa kendilerine özgü belirlenecek haklarla mı en iyi şekilde korunacaktır? Son yıllarda bu soru feministlerce tartışılmaktadır. Bu söylemler, eşitliği herkesin birbirine benzemesi olarak algılayan, eşitlik kavramı ile ilgili kimlik konusunu yeterince irdelemeyen yaklaşımları öneren, kalıplaşmış kanun ve politikalara önemli sorular yöneltmiştir (bkz Vogel, 1990). Bu tartışmaların pek çoğu, çalışan annelerin hamilelik ve çocuk doğurma hakları üzerinde durmuştur.

Çalışan hamilelere verilmesi gereken hakları savunanlar, genel olarak kadın hakları içinde var olan hamile kadınlara tanınan ayrıcalıkların çoğalması ve bu kadınların hamilelikleri boyunca iş yerlerinden izin aldıkları süreçte, iş yerleri ile sorun yaşamamaları adına daha fazla kanunun yürürlüğe girmesiyle ve aynı zamanda kadınların ve erkeklerin çalışmalarını engelleyen her türlü duruma uygun yasalar belirlenmesiyle, kadın çıkarlarının en iyi şekilde korunacağını iddia etmektedir. Bu kanunların tarihçesine bakıldığında, kadınları dışlayan ve şanslarını azaltan uygulamalara, ayrıştırmalara imza atabilecek işverenlere ve yasalara kadınların güvenemedikleri görülmektedir ve bu kaygılar ancak yasaların herkese tanıyacağı eşitlikçi haklarla ortadan kalkacaktır (Williams, 1983). Herkese

aynı haklar uygulanması gereğine inananlar bile, erkeklerin kimliğini daha üstün kılan cinsiyet ile ilgili kanunların, kadınların şanslarını azalttığını kabul etmektedir. Nadine Taub ve Wendy Williams'a göre, bu sorunun çözümü, işyerindeki herkesin özel durumlarını dikkate alan ve bu özel durumlara göre alternatifler sunan bir eşitlik anlayışının örnek alınmasıdır; böyle bir uygulama da, işyerleri ile ilgili kanunların baştan yazılması gerektiğini göstermektedir.

Bence, hamilelere ve çocuk dünyaya getirenlere, diğerleri ile aynı şekilde davranılması yerinde bir karar olmayacaktır, çünkü böyle bir anlayış, ya kadınların hamileyken iş güvenliğini azaltacak, işten ayrılıp izin alma haklarını ortadan kaldıracak ya da onları "engelli" kategorisine koyarak etkisiz hale getirecektir, böyle bir etkisizleştirme kabul edilemez çünkü hamilelik ve çocuk dünyaya getirme, kadınların doğası gereği yaşadıkları normal durumlardır ve bu grupların sosyal anlamda çalışmaya ihtiyaçları vardır, hepsinin kendine has özellikleri, yetileri ve ihtiyaçları vardır (Scales, 1981; Littleton, 1987). Hamileliğin ve çocuk doğurmanın, engellilik kategorisine yerleştirilmesi, bu süreçleri "sağlıksız" dönemler olarak damgalamaktadır. Aynı zamanda, bir kadının izinli olmasını ve iş güvenliğinin en iyi şekilde sağlanmasını gerektiren tek ve en önemli durum, fiziksel olarak çalışamadığı ya da çalışmasının zor olacağı dönemlerdir. Bunlarla beraber, başka önemli bir konu ise çalışan bir anne çocuğunu emzirmek isterse, bu annenin çocuğuyla bir ilişki ve yakınlık geliştirmek için zamana ihtiyacı olması gerektiğidir. Erkeklerin iş ortamında böyle sorunlar yaşamaması ve kesintisiz çalışma fırsatlarının olmasından ötürü, sadece kadınların maruz kaldıkları bu dezavantajları ortadan kaldırmakla bütün sorunlar bitmeyecektir. Bununla beraber, toplumda çocuk yetiştirmenin sağlayacağı sosyal katkı ile ilgili olumlu bir bakış açısı geliştirmek ve benimsemek de gereklidir. Böyle bir tutum da, kadınları sadece çocuk yetiştirmekle yükümlü insanlar olarak adlandırmadan ya da her kadının çocuk yetiştirmesi gerektiği, yetiştirmiyorsa eksik olduğu görüşünü savunmadan, geliştirilmelidir. Bu inanışa tam olarak katılmayan feministler, kadınların işten izinli olması durumunu, sadece doğum sürecinde gerekli olarak görmektedir. Pek çoğu, ailevi sebeplerden işten ayrılma durumlarında, kadınların sadece kendilerini çocuk bakımından sorumlu hissetmemeleri ve çocuk yetiştirme konusunda fazlasıyla sorumluluk alan, sorumluluktan kaçınmayan kimi erkekleri bazı haklardan mahrum bırakmamak için, cinsiyetin göz önünde bulundurulmaması, sadece çocuğu olan kadınlara değil erkeklere de ayrıcalıklar tanınması gerektiğini savunmaktadır ve ben de bu görüşe katılıyorum.

Doğum ile ilgili kadınlara özel haklar tanınması konusunda kısıtlamalar getirilmesi, yine de kadınların işyerinde eşitlik elde etmesi ile ilgili bazı ciddi konuları cevapsız bırakmaktadır. Kadınlar, işyerlerinde sadece doğum ile ilgili dezavantaj yaşamamaktadır; aynı zamanda, pek çok kadının eğilimleri, yaratılışları ve kapasiteleri açısından, sahip oldukları sosyal kimlikten ötürü, bazı aktivitelere yönelmesi ve bazılarından da mahrum kalması gerektiğine inanılmaktadır, çünkü bazı erkekler kadınları, sadece cinsel varlıklar olarak görmektedir, bu erkeklere göre, kadınların kıyafetleri, davranışları, ses tonları, erkeklerin egemen olduğu bürokratik ortamlara uygun değildir. Kadınlarla erkekler arasındaki farklılıklar sadece biyolojik değildir, aynı zamanda sosyal farklılıklar da gözlemlenmektedir.

Bu tür farklılıklar çeşitlilik göstermekte ve erkeklerle kadınları birbirlerinden ayrıştırılması gereken gruplar kategorisine sokmamalıdır. Belki bazılarına göre, bu tür farklılıklar olmamalıdır, fakat halen var olmaya devam etmektedir. Bu farklılıkları görmezden gelmek, erkeklere özgü kuralların ve inanışların hâkim olduğu toplumlarda, kadınların kendilerini gerçekleştirme şanslarını azaltmaktadır.

Christine Littleton, "eşitliğin mutlak suretle kabul edilişi" olarak nitelendirdiği yaklaşımında, doğaları gereği sahip oldukları birtakım farklılıklardan ötürü, kadınlara pozitif ayrımcılık yapılması gerektiğini, kadınların kendilerine özgü farklılıklardan ötürü eşitlik anlamında sorunlarla karşılaşmamasını sağlayacak bir inanışı savunmaktadır. Bu model, toplumda yapılaşmış sosyal cinsiyet farklılıklarının öne sürülmesi ile başlar - örneğin, cinsiyetin dikkate alındığı meslek kategorileri; yoğun olarak kadınların çocukları yetiştirmekle yükümlü kabul edilmesi, sadece kadınların ailenin diğer üyeleri ile ilgilenmek zorunda olması, sporla uğraşan insanların cinsiyetle ilgili yaşadığı farklılıklar öne çıkmaktadır. Tabi ki, bu örneklerin hepsi her zaman için geçerli değildir ve bu örnekler bütün erkek ve kadınların cinsiyetlerine göre kararlar aldıkları anlamına gelmez, fakat bu kalıplar toplumda görülebilen ve pek çok kişinin hayatında gözlemlenmesi mümkün olan gerçeklerdir. Littleton'ın bu yaklaşımı, kadınlarla özdeşleşen geleneksel faaliyet ve davranışlar içinde olan kadınların da, kendilerini ispatlamalarına olanak verecek ve aynı zamanda kadınlara erkekler kadar değer verecek kanunları destekleyecektir.

> Eşitlikle ilgili bu söylem, bu nedenle, kadınların farklı olup olmadığı üzerinde durmamaktadır, üzerinde durduğu şey, birebir ilişkilerde eşitliğin sağlanması adına, cinsiyet ayrımcılığının sosyal hayatta nasıl üstesinden gelineceğidir. Farklılıkların "doğal", "yaradılışın gereği" olup olmamasının çok da önemli olmadığını düşünüyorum. Bu farklılıklar, bizim belirlediğimiz kurallardır ve kendi içimizde var olmaktadır. Sosyal bir gerçek olarak, farklılıklar insanların birbirleriyle ve kurumlarla olan etkileşimleri sonucu ortaya çıkmaktadır; bireysel olarak insanlardan ötürü değil, insanların birebir ilişkilerinden kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda, eşitliğin fonksiyonu, cinsiyet farklılıklarını kabul edilebilir kılmak, bu farklılıklardan ötürü kimsenin eşitlik için çaba göstermek zorunda kalmaması olmalıdır; böylece herkes, isteyen bir kadın, isteyen bir erkek ya da isteyen çift cinsiyetli olarak, yaratılış özelliklerine ve ya tercihlerine göre, kadınların görüşünü savunan bir yaşam tarzını tercih ettiği için cezalandırılmadan ya da erkeklerin görüşlerini destekleyen bir yaşam tarzını sürdüğü için ödüllendirilmeden, istediği yaşam tarzını devam ettirebilir. (Littleton, 1987, s. 1297)

Böylece bu yaklaşım, kültürün yarattığı cinsiyet farklılıklarını, açıkça ifşa etmekte ve bu farklılıkların insanları ötekileştirmesini engellemek için adımlar atmaktadır. Littleton altını çizmese de, aslında, bu tutum, belirli kurum, pozisyon ya da fırsatlardan bazı insanları mahrum bırakmak düşüncesiyle, cinsiyet farklılıklarının açıkça ya da dolaylı olarak olumsuz

anlamda öne sürülmemesi gerektiğini ima etmektedir. Bir başka deyişle, herkes için fırsat eşitliğini, medeni, politik ve diğer bütün genel hakların herkese sunulması görüşünü savunmaktadır. Bununla beraber, kadınlarla özdeşleştirilmiş faaliyet ve davranışları, erkeklerle özdeşleştirilmiş olan aktiviteler ve tutumlarla eşitlemekte ve önceden belirlenmiş bu algıları yeniden kodlamaktadır.

Kadınlara ve erkeklere eşit ücret ödenmesi ile ilgili kanunlar, kadınların kültürel olarak yeniden kodlanmalarını sağlamak için, yaygın olarak tartışılan bir stratejidir. Eşit maaş tasarıları, erkekler ve kadınların yaygın olarak içinde bulundukları farklı meslek kolları için, benzer beceriler, zorluklar, stres koşulları gibi özellikler içeriyorsa, her iki gruba da eşit maaş verilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bu kanunları yürürlüğe koyma konusundaki asıl sorun, tabi ki, farklı mesleklerin birbirleriyle nasıl karşılaştırılacağıdır. Karşılaştırma yaparken kullanılan stratejiler; öğrenme, iş hızı, işin bazı manipülasyonları beraberinde getirip getirmediği, iş koşullarının iyi olması, karar verme yetisine sahip olup olmama gibi konularda, cinsiyetle ilgili ayrımcılık yapmayarak, cinsiyetle ilgili farklılıkları en aza indirgemeyi tercih etmektedir. Yine de, bazı yazarlar, bazı mesleklere ait belirli özelliklerle ilgili standart sınıflamaların yapılmasının, kadınların egemen olduğu işleri önemsiz, değersiz kılacağını belirtmiştir (Beatty ve Beatty, 1981; Treiman and Hartman, 1981, s. 81). Kadınların yaygın olarak yaptığı işler, kadınların taşıdığı özelliklere göre, çok da fazla dikkate alınmayan çocuk besleme, büyütme, sosyal ilişkilerdeki sorunları tatlıya bağlama, feminenliğin, seksapelitenin teşhir edilmesi gibi kollardan oluşmaktadır (Alexander, 1987). Kadınların yaptığı işlerin zorlukları ve gerektirdiği becerilerin adil olarak değerlendirilmesi, bu nedenle, cinsiyet farklılıklarının göz ardı edilmemesine, cinsiyet farklılıklarına açıkça gerekli önemin verilmesine bağlıdır (bkz. Littleton, 1987, s. 1312).

Littleton, sporun da yeniden değerlendirilmesi gereken bir kulvar olduğunu ifade etmektedir. Kadın erkek eşitliğinin mutlak olarak kabul edilmesini öne süren yaklaşım, kişilere göre spor bütçelerini bölmeden, kadın ve erkeklere çeşitli branşlarda eşit haklar sağlamayı desteklemektedir (Littleton, 1987, s. 1313). Bu faaliyetlere katılacak olan insanların sayısı çok fazlaysa, bu önerinin adil olmayacağını düşünüyorum, fakat Lirtleton'ın genel anlamda amaçladığı prensibe katılıyorum. Atletizm kulvarında kendilerini göstermek isteyen kadınlar, bu alana kadınların çok fazla rağbet göstermemesinden ötürü, dezavantajlı bir konuma düşmektedir; erkeklerin olduğu gibi, kadınların da iyi maaşlı antrenörlerinin, daha iyi soyunma odası koşullarının, faaliyet gösterdikleri spor dalında ilerleyebilmeleri için ihtiyaç duydukları bütün araçların olması gerekmektedir. Daha da önemlisi, senkronize yüzme ve çim hokeyi gibi kadınlarla özdeşleşen spor branşları, futbol ve beyzbol gibi erkeklerle özdeşleşen branşlar kadar, destek almalıdır.

(2) Kasım 1986'da Kaliforniya'da oy verenlerin çoğunluğu, İngilizcenin resmi dil olmasını dile getiren bir referandumu desteklemiştir. Bu kanunun sonuçları tam olarak net olmamakla birlikte, en azından devlet kurumlarının İngilizceden başka bir dilde oylama sunma, devlete ait yazılı bilgi yayımlama, ya da başka kaynaklar sağlama yetkisi olmayacağı anlamına gelmektedir. Kaliforniya'daki bu başarı, Amerika'da kullanılacak resmi dilin de İngilizce olacağını duyuran ulusal bir hareketi ve aynı zamanda anadili İngilizce olmayan

insanların nüfusunun hızla arttığı pek çok bölgedeki yerel hareketleri de teşvik etmiştir. 1989 kışında, örneğin, Long Island, Suffolk idari bölgesi kanunlarında, sadece İngilizce öneriler sunulmuştur ve bu durum İngilizcenin resmi dil olmasını savunanlar tarafından bile çok katı bir uygulama olarak değerlendirilmiştir. Bu uygulama, Suffolk bölgesinin resmi dilini İngilizceye dönüştürmekle kalmayıp, aynı zamanda hizmet sektöründe bulunanların müşterileri ile İngilizceden başka bir dil konuşmasını da yasaklayacaktı (Schmitt, 1989).

Resmi dilin İngilizce olmasını savunanlar, devletin giderlerini azaltmak için alınması gereken önlemleri öne sürerek, görüşlerini korumaktadır. Fakat hareketin asıl amaçladığı şey, kurumsal yapının birliğini esas kılmaktır. Bir millet olarak, Amerika İngilizce konuşanlar tarafından keşfedilmiştir; İngilizce konuşmayanlar, Amerikan topraklarına ne kadar nesil bırakırlarsa bıraksınlar, "aslen" Amerikalı olarak kabul edilmeyecektir. Kurumsal yapı, belirli ortak değerler olmadan ve vatandaşların arasında karşılıklı anlayış olmadan kendi kendini idame ettiremez, bu görüş bağlamında, ortak bir dilin en önemli birleştirici güç olduğu anlaşılmaktadır. Dilbilim ve kültürel çoğulculuk yaklaşımı, fikir ayrılıkları, bölünmeler, kutuplaşmalar ve parçalanmalara yol açmaktadır. İngilizceyi kullanıp kullanmamayı halkın tercihine bırakmak, daha çok bütünlüğü sağlayacak ve İngilizce konuşmayanların topluma daha çabuk uyum sağlamalarına katkıda bulunacaktır.

Harmoni içinde, bir bütünlüğün olduğu kurumsal yapı anlayışına karşı, en az üç farklı itiraz getirilebilir. Öncelikle, özünde gerçek dışı bir uygulamadır. İlk günden beri, Amerika büyük sayıdaki dil ve kültür anlamında azınlık olanları daima barındırmıştır. Emperyalizm ve işgal ile göç politikalarının tarihçesi de ne kadar çok azınlığın bu topraklarda barındığını göstermektedir. Son yirmi beş yılda Amerikan askeri ve dış işleri politikaları, çok sayıda Latin Amerikalı ve Asyalının Amerika'ya akın etmesini mümkün kılmıştır. Bununla beraber, 2000 yılından beri Amerika'daki İspanyollar ve Asyalı nüfus, yaklaşık olarak yüzde 84 ve 103'e ulaşmış olacaktır (Sears ve Huddy, 1987). Kültürel azınlık olan pek çok birey, diğer bazı gruplar gibi, asimile olmayı tercih etmektedir. Fakat bu grupların çoğunun tercihi aslında bu değildir. Hiç destek alamamalarına ve baskı altında olmalarına rağmen, bu gruplar kendilerine özgü dilsel ve kültürel kimliklerini kazanmış ve bazıları uzun yıllar Amerika'da yaşamıştır. Bu bağlamda, İspanyollar öne çıkmaktadır, çünkü sayıları fazla olup, aynı zamanda Porto Riko, Meksika ve Latin Amerika'nın diğer kesimleri ile ilişkileri ve bağları güçlüdür. Dilsel ve kültürel açıdan azınlık olanların, kendilerine has bir kimlik kazanmak için gösterdikleri kararlılık ve Amerikan vatandaşlığının sağladığı bütün haklardan yararlanmak için bulundukları talepler dikkate alındığında, bu mücadelenin artarak daha da kuvvetleneceği bellidir; böylece toplumda birliği sağlamak için, insanları tek dil kullanmaya zorlayarak, sadece İngilizcenin resmi dil olması için oluşturulan hareketin, akıl dışı bir yaklaşım olduğu ortaya çıkmıştır.

İkinci olarak, bazı açılarıyla ele aldığım, homojen bir toplum anlayışı baskıcıdır. Bu yaklaşım, rağbetin çok olduğu pozisyonlara ve kaynaklara ulaşılırken görülen rekabette, asimile olmayı reddeden bireyleri ve grupları sadece dezavantajlı duruma düşürmeyecek, aynı zamanda insanların kimliklerini, asimile olmak uğruna, değiştirdikleri bir toplum yapısı oluşturacaktır. Kendi benliğinden vazgeçme eğilimi, mantıksız ve insanlık dışı bir

eylemdir. Amerika'daki kültürel azınlıkların hikâyeleri, şiirleri ve şarkıları, asimilasyonun insani değerleri nasıl yıktığını, her bireye saygı gösterilmesi gereğine nasıl karşı çıktığını sergileyerek, bu tür eğilimlerin yarattığı acı ve kayıp duyguları ile doludur.

Üçüncü olarak, homojen toplum anlayışı, harmoninin olduğu bir toplum yaratma konusunda başarılı olmamaktadır. Farklı grupların, halkın bütününden ayrıştırıldığı toplumlarda fikir ayrılıkları, kutuplaşmalar, bölünmeler, iç savaşlar sıklıkla meydana gelmektedir. Bu çatışmaların asıl sebebi, grup farklılıkları değil, hınç, düşmanlık ve direnişle sonuçlanan gruplar arasındaki hâkimiyet ve baskı uygulamalarıdır. Homojenlikle ilgili bu standart yaklaşım, var olan bölünmeleri ve ayrışmaları şiddetlendirmektedir, çünkü bu inanış güçlü olan kesime, kendini ahlaken üstün görme ve bu konuda ısrarcı olma hakkını vermektedir.

4. bölümde, sadece eşitliğin ve adaletin olduğu bir anlayışın heterojen bir toplum yaklaşımını desteklediğini ifade etmiştim. Bu nedenle, cinsiyet, yaş ve cinsellik açısından farklılıkları olan gruplar toplumda göz ardı edilmemelidir, aksine varlıkları açıkça belirtilmeli ve kabul edilmelidir. Dahası ulusal ve etnik grup farklılıkları da benimsenmelidir. Artık yirminci yüzyılda ideal devlet, eşitliğin getirdiği haklar ve vatandaşlık yükümlülükleri ile uyumlu, kişisel kararlılık ve özerklik anlayışını ortaya koyan, ulusal ve kültürel anlamda çoğulcu bir yapıyı desteklemektedir. Dünyadaki pek çok devlet, bu anlayışı çok iyi idrak etmese de, bu yaklaşımı kucaklamaktadır (bkz. Ortiz, 1984, böl. 2). İngilizcenin tek resmi dil olması görüşünü savunanlar, Amerika'da hızlı bir şekilde büyüyen ve artan kültürel azınlıklara, özellikle İspanyolca konuşan azınlıklara, genelde korkuyla bakmakta, bu insanları İngilizceyi resmi dil olarak kullanmaya mecbur tutarak, böyle bir uygulamanın bizleri Kanada gibi kültürel çoğulcu bir toplum olmaktan kurtaracağını iddia etmektedir. Bu tür düşünceler, zaten kültürel çoğulcu bir toplum olduğumuzu göz ardı etmektedir.

Asimilasyon ve kültürel çoğulculuk yaklaşımları arasındaki fark, eğitim politikasında kendini göstermektedir. İki dilli eğitim, bir bakıma bu konuyla ilgili yapılan farklı kültürel tanımlardan ötürü, bugün Amerika'da tartışmalara çok açıktır. 1974'te Anayasa Mahkemesi, devletin öğrencilerin İngilizce konusundaki eksiklerini telafi etmek gibi bir yükümlülüğü olduğunu, böylece bu öğrencilerin her konuyu öğrenmek için eşit fırsatlara sahip olacağını belirtmiştir; fakat mahkeme bunun nasıl gerçekleşeceği konusunda bir tanım yapmamıştır. Çift dilli Eğitim Yasası 1978'de kabul edilmiş ve pek çok kez üzerinde düzenlemeler yapılmıştır. Bununla beraber, okulların çift dilde eğitim programlarını geliştirmesi için, devlet fonu kullanıma açılmıştır (bkz. Minow, 1985; Kleven, 1989). Buna rağmen, 1980'de Amerika'daki İspanyol kökenli çocukların %77'si, kendi dilsel ihtiyaçları ile ilgili özel bir programa tabi tutulmamıştır (Bastian, 1986, s. 46). 1986'da Teksas'ta, okulların %80'inin, devlet güdümlü çift dilde eğitim programları ile uyumlu olmadığı tespit edilmiştir (Canter, 1987).

Çeşitli dil destek programları bulunmaktadır. Bazıları, İngilizcenin ikinci bir dil olarak öğretildiği program gibi, öğrencinin anadiline hiç müdahale etmeden, genelde öğrencilerin anadilini konuşmayan eğitimciler tarafından, bu öğrencilere İngilizce öğretildiği programlardır. Daldırma yöntemi (dil havuzuna dalma) olarak adlandırılan

diğer programlar, öncelikli olarak İngilizce talimatların verildiği, ancak öğrencinin iletişime geçtiği öğretmenin hem öğrencinin dilini hem de hedeflenen dili konuştuğu bir sistemdir. Bir dilden diğer bir dile geçişe dayalı, iki dilde eğitim programları ise asıl olarak çift dilde talimatlara dayanmakta, öğrenicinin gösterdiği ilerlemeye göre hem İngilizce hem de öğrencinin anadilinin dönüşümlü olarak kullanıldığı bir yaklaşımı içermektedir. Bu programlar öğrencileri, matematik, fen bilimleri ve tarih gibi alanlarda kendi anadilleri ile eğitmekte, aynı zamanda İngilizce becerilerini de geliştirmelerini hedeflemekte ve İngilizceye ayrılan sürenin arttırılmasını amaçlamaktadır.

Bütün bu programlar içerik açısından asimilasyona dayalıdır. Program koordinatörleri, öğrencilerin İngilizce yeterlilik seviyelerini, anadille verilen talimatlara gerek duyulmayacağı bir duruma getirmeyi ilke edinmiştir; hiç biri anadili korumaya ve geliştirmeye yönelik değildir. Amerika'da İngilizce yeterlilikleri kısıtlı olan öğrencilere uygulanan bu programların çoğu, sözü geçen programlardan birini uygulamaktadır. İngilizcenin ikinci bir dil olarak öğretildiği yaklaşım ve Daldırma yöntemi yerine, bir dilden diğer bir dile geçişe dayalı, iki dilde eğitim programının tercih edilmesi de bir tartışma konusudur. Amerikalıların çoğu, kısıtlı İngilizceye sahip olan öğrencilerin daha çabuk İngilizce öğrenebilmeleri için, özel bir dil programının uygulanması gerektiğini savunmaktadır; fakat bu programlar öğrenciye özellikle matematik ve fen bilgisi gibi alanlarda, ne kadar çok kendi anadili ile talimat verirse, o kadar anadili İngilizce olanlarca, bu öğrencilerin yanlış kodlandıkları ve bu programlar için boşu boşuna para harcadıkları görüşü iddia edilmektedir (Sears ve Huddy, 1987). Buna karşın, çift dilde eğitim programları, genellikle azınlık olan dilbilimci bir grup tarafından tercih edilmektedir.

Çift dilde eğitimin başka bir modeli de Amerika'da çok nadir uygulanmakta ve nadiren tercih edilmektedir: çift dil-çift kültür koruma programları. Bu programlar öğrencilerin anadilleri ve kültürleri ile bilgilerini arttırmayı ve aynı zamanda İngilizcelerini geliştirmeyi amaçlamaktadır. Amerika'daki bazı kültürel çoğulculuk ve grup özerkliği taraftarları, Amerikan toplumuna tam olarak uyum sağlamak için İngilizce öğrenmenin şart olduğu görüşüne karşı çıkmıştır. Önemli olan şey, dilsel ve kültürel azınlıkların, kendi dil ve kültürlerini koruyabilmeleri için destek alıp, kendilerine has özellikleri ile tam anlamıyla grubun bir parçası sayılıp sayılmayacaklarıdır. Sadece çift dil-çit kültür koruma programları, dilsel azınlıkların toplumun bütün kurumlarına tam anlamıyla katılmalarına olanak verip, aynı zamanda kendi grupsal farklılıklarını korumalarına yardımcı olabilir (bkz. Nickel, 1987, s. 119).

(3) Kızılderililer, Amerika'daki baskı altında olan grupların en az dikkat çeken kesimi, çok fazla göze çarpmayan bir bölümüdür. Nüfusu bir milyonun üstünde olan bu grup, diğer yöresel grupların aksine, beyaz toplumları baskı altına alma, tehdit etme potansiyeline sahip olarak görülmemektedir. Yasalar ve devlet politikaları, genellikle bu insanların çıkarlarını ve isteklerini gözü kapalı bir şekilde göz ardı etmektedir. Pek çoğu izole olmuş şekilde, toplumun diğer kesimi ile çok fazla iletişimde olmadan yaşamlarını sürdürmektedir. Kızılderililerin kendi destek servis ve hatlarını kurdukları şehirlerde bile, bu iki grup arasında çok fazla bir bağ bulunmamaktadır (Cornell, 1988, ss. 132-37).

Koşulları ne olursa olsun, en çok Kızılderili kökenliler marjinal, öteki olarak tanımlanmakta ve diğer grupların yararlandıkları haklardan mahrum bırakılmaktadır: her bağlamda - gelir yetersizliği, işsizlik oranları, çocuk ölümleri ve bunun gibi pek açıdan - Amerika'daki en yoksul en zavallı grup olarak adlandırılabilirler.

Aynı zamanda, bu insanlar Amerika'da en farklı olarak görülen kesimdir; öyle ki federal devlet tarafından yasal anlamda kendilerine özgü konumları ve toplumun genelinden ayrı olarak hakları belirlenmiştir. Kızılderililer, Amerika'yı İngilizce konuşan çiftçiler, tüccarlar ve kâşiflerin vatanı olarak tanımlayan Amerikan masalını, anavatan olduğu iddia edilen Batı Amerika'nın ideolojisini en başından beri alt üst eden bir grup olarak, farklılığın kaynağı olarak adlandırılmaktadır. Amerikan hükümeti temsilcileri, pek çok kez Kızılderilileri zehirlemiş, evlerini ateşe vermiş, yağmalamış, onları oyuna getirmiş, vatanlarından uzaklaştırmış ve hapsetmiştir; bu soyu, farklı olduğu için ortadan kaldırma amacıyla, ısrarla soykırım yasaları çıkarmıştır. Siyasi tarih ve federal antlaşmalar, her ne kadar Amerikalıların hoşuna gitmese de, yine de, Kızılderililerin devletin uzlaşmaya varması gereken bağımsız siyasi varlıklar olarak ilan edilmesine tanıklık etmiştir. Yirminci yüzyıla kadar, Kızılderililerin sahip olduğu özel olarak belirlenmiş resmi konum, neredeyse, değersiz ve vahşi görülen bir insan ile üstün ve medeni olarak tanımlanan bir hükümdar arasındaki adaletsiz ilişkiye, aşağılanan sınıfın güçlü olana bağımlı olduğu bir anlayışa dönüşmüştür (Williams, 1987). Kadınlar, Siyahiler ve üstün zekâlı olmayan insanların durumunda olduğu gibi, Kızılderililer, kendilerine özgü farklılıklarından ötürü, cahil, yetersiz, çocukça tutumları olan insanlar olarak tanımlanmış ve bu tanımlama da normalmiş gibi yasalarda belirtilmiştir.

Yüzyılın sonunda, kanunları belirleyenler, Kızılderililerin Amerikalıların boyunduruğundan kurtulması, güçlü olan grubun güçsüz olan üzerinde asimilasyon uyguladığı yaklaşımın ortadan kaldırılması gerektiğini iddia etmiştir. 1800'lü yılların sonunda, arazilerin yeniden tahsis edilmesiyle ilgili yasalar, Kızılderililerin kişisel mülkiyetlerinin değer kazanması ve aralarındaki küçük toprak sahiplerinin ziraat ile uğraşmasını teşvik etmek için yürürlüğe konmuştur. 1920'lerde Kızılderililerin tam olarak Amerikan vatandaşı olmaları tasarısı oylamaya sunulduğunda, federal politikalar çok uzaklardan gelip yatılı okullarda eğitim gören Kızılderili çocukların okullarında ana dillerinde konuşmalarını yasaklayarak, asimilasyon konusunda daha ısrarcı olmuştur. Aynı dönemde Kızılderililer kendi geleneksel dini adetlerini uygulamaktan men edilmiştir.

1930'larda Kızılderililerle ilgili yeniden düzenlenen yasa, daha önceki kanunları yürürlükten kaldırıp, yeni kanunlar belirlemiştir; devletçe tanınan Kızılderililere özgü kabile kanunlarını öne çıkaran çağdaş bir sistem yaratmıştır. Ancak 1950'lerde,bu kabilelerle devlet arasındaki resmi bağlantı sonlandırılmış, Kızılderililerin bağımsız statülerine son verilmiş, onları beyaz toplum içinde asimile etmeyi hedefleyen yeni kanunlarla, bahsedilen çağdaş sistem ortadan kaldırılmıştır. Amerikalı ve Kızılderililer arasındaki bu sarsıcı, inişli çıkışlı ilişkilerin tarihçesine bakıldığında, Kızılderililerin kendi değerlerini, geleneklerini, kanunlarını ve hatta kimliklerini değiştirmelerine ve Amerikan kültürü içinde yeni anlayışlar ve kimlikler edinmeye zorlandıkları görülmektedir. Bu nedenle, pek çok farklı Kızılderili

kimliği yok olmuş ve Kızılderili gruplar beyaz toplumun baskısı altında birbirleriyle olan ilişkilerini yeniden gözden geçirmek zorunda kalmıştır. Tarih boyunca, yine de asimilasyon Kızılderililer için parlak bir tercih olmamıştır. Bazı Kızılderililer, kendi gruplarını terk edip, güçlü beyaz kültüre kolaylıkla entegre olurken, diğerleri de genel olarak kendilerine özgü özellikleri beyaz toplumun ötekileştirme tutumuna karşı korumuştur. Bugün pek çok Kızılderili, kabilelerinin şu anki organize edilmiş yapısından, üzerlerine yapışan rollerden ve Amerikan devleti ile olan resmi ilişkilerinden memnun değildir; çoğu, Kızılderili grupların özerklik ve bağımsızlığını resmi olarak temsil eden, kendilerine özel haklar ve ayrıcalıklar sağlayan, kabile sisteminin kaldırılmasına karşı çıkmaktadır.

Özellikle Kızılderililerin durumu, bu bölümde tartışılan konulara güzel bir örnek teşkil etmektedir, çünkü şunu açıkça göstermektedir ki, gruplara tanınacak eşitlikçi adil anlayış beraberinde özel haklar getirmelidir, aksi takdirde asimilasyon uygulamaları soykırıma kadar gidebilmektedir. Bu özel haklar, yine de, bu grupları, Amerika'nın özgürlük ve fırsat eşitliği rüyasında var olan bütün haklardan, mahrum bırakmayı amaçlamamalıdır. Bir grubun kendine özgü ihtiyaçlarının farkına varılması, bütün vatandaşlık haklarından yararlanma gereğinin anlaşılması ve kanunlarda bunun belirtilmesi, Amerikalı ve Kızılderili ilişkileri ile ilgili kanunlarda öncelikli bir yer tutmaktadır. Kızılderililer çift vatandaş statüsü olan tek gruptur: hem kendilerine özgü siyasi, yasal ve toplumsal haklarının olduğu bir kabilenin üyeleridir, hem de diğer Amerikan vatandaşları ile aynı medeni ve politik haklara sahip oldukları Amerikan vatandaşlıkları vardır (Deloria ve Lytic, 1984, ss. 3-4). Yasalarca tanınan Kızılderili kabileleri, bazı dini, kültürel ve kumar oynama haklarının yanı sıra, yargıda ve bölgesel yönetim alanlarında kullanabilecekleri belirli haklara sahiptir (bkz. Pevar, 1983).

Pek çok Kızılderili, bu şekilde belirli hakların kendilerine verilmesine dayalı bir sistemin, federal hükümetin takdirine kalmış, devletin kendi inisiyatifine bağlı bir uygulama olduğuna inanmaktadır, bazıları da uluslararası adli kuruluşların da bu gruplara özgü yasalar çıkarması için daha fazla çaba gösterilmesi gerektiğini düşünmektedir (Ortiz, 1984, ss. 32-46). Bence, Amerikan toplumunda Kızılderililerin eşitlik elde edip, her türlü vatandaşlık hakkından yararlanmaları demek, Amerikan hükümetinin, Kızılderililerin haklarını değiştirmek ya da yok etmek adına uyguladığı mutlak güçten vazgeçmesi anlamına gelmektedir.

Kızılderililerle ilgili örnek, ihtiyaç duyulan bütün haklara ulaşılmasa bile, birtakım özel hakların bile kazanıldığı bir ortamda, hem genel vatandaşlık haklarının hem de özel grup haklarının bir araya getirilebileceğinin bir kanıtı olup, daha önce de belirttiğim gibi, bu uygulamanın baskı altında olan ve dezavantajlı grupların eşitlik elde etmeleri için ne kadar gerekli olduğunun bir göstergesidir. Kabilesel hakların söz konusu olduğu sistem ile genel hakları kapsayan sistem arasındaki ilişki kesinlikle çok karmaşıktır ve bu hakların anlamı, uygulamaları ile ilgili pek çok farklı görüş bulunmaktadır. Ayrıca, pek çok Kızılderili kökenli, haklarının, özellikle toprak, su ve doğal kaynaklarla ilgili alınacak kararların söz konusu olduğu yerel hakların, yeterince üzerinde durulmadığına ve uygulanmadığına inanmaktadır, çünkü ekonomik çıkarlar bu hakları görmezden gelmeyi gerektirmektedir.

Amacım, bu hakların ve almış olduğu bürokratik biçimin, diğer ezilmiş ve ayrıştırılmış gruplara da uygulanmasına, uyarlanmasına dair bir tartışma öne sürmek değil. Her grubun özel durumu, kendisi için özel hakların belirlenmesini gerektirir ve hatta bazıları için daha da fazla kapsamlı haklar gerekmektedir. Kızılderililerin durumu, yine de, eşitlik ve adalet elde etmek için, bir grubun ihtiyaç duyduğu bir takım özel hakları içinde barındıran bir sistemin, öncelikli olduğu gerçeğini yansıtmaktadır, çünkü bu haklar grupların özerkliğini güçlendirmekte ve ezilen azınlıkların çıkarlarını korumaktadır.

HETEROJEN BİR TOPLUM VE GRUP TANIMI

İştirakçi demokrasi anlayışının, sosyal adaletin bir unsuru ve gerekliliği olduğunu belirtmiştim. Bu teori, aslında, bazı grupları dışlamayı ya da sessizleştirmeyi amaçlayan, bütünlük içinde herkesin birbirine benzediği bir toplum anlayışına dayalı bir cumhuriyetçilik yaklaşımından doğmuştur. Bazı grupların ekonomik olarak ayrıcalıklı olduğu ve bu toplulukların kültürel emperyalizm uyguladığı bir yerde, yasal olarak demokratik süreçler genelde ezilen grupların değerlerini ve geleneklerini yok sayıp, kötüleyerek, ayrıcalıklı grupların deneyimlerini ve bakış açılarını yüceltmektedir.

Jane Mansbridge, İngiltere'de kasabalarda toplanılıp, yasaların belirlenmesi ve bu yasaların işleyişi ile ilgili çalışmasında, kadınlar, Siyahiler, işçi sınıfı ve yoksulların bu toplantılara daha az katıldığını ve bu nedenle bu grupların çıkarlarının beyaz, orta-sınıf meslek sahipleri ve erkeklerden daha az korunduğunu ortaya çıkarmıştır. Beyaz orta-sınıfa mensup erkekler, diğerlerinden daha güçlü bir konum peşindedir; ve kendi çıkarları için daha büyük bir şevkle isteklerini dile getirmektedir; kadınlar ve yaşlılar diğer gruplara göre bu toplantılara gitmekte daha çok zorluk yaşamaktadır (Mansbridge,1980, böl. 9). 3. Bölümde, Amy Gutmann'ın, bazı okullarda uygulanan demokratik adı altındaki birtakım yaklaşımların nasıl daha çok toplumda ayrışmalara neden olduğu örneğine, atıfta bulunmuştum, çünkü ekonomik olarak ayrıcalıklı, kendini iyi ifade eden beyazlar, eşitlik peşinde olan Siyahlar aleyhine ve kendi çıkarları doğrultusunda ne kadar çok talepte bulunurlarsa, o kadar çok toplumda bölünmeler olacaktır (Gutmann, 1980, ss.191-202).

Böyle durumlarda, toplumda bazıları için ayrıcalık doğuran ve diğerleri için de baskı yaratan grupsal farklılıklar, toplum her ne kadar bu farklılıklara önem vermediğini söylese de, toplum üzerinde de etkilidir. Geleneksel siyasi teoriler ve uygulamalar, bu önyargılara evrensel bir toplum anlayışı güderek karşı çıkmaktadır. Belirli grupların, farklılıklarından ötürü bazı sosyal pozisyonlardan mahrum bırakılmadığı, dolayısıyla önyargılı bakış açısının aşıldığı böyle naif bir yaklaşım, 4. Bölümde belirttiğim gibi, imkansızdır. Herkesin bütünlük içinde olduğu bir toplum anlayışı, grupsal farklılıklara olan önyargıyı ortadan kaldıramıyor ve genelde güçlü ve ayrıcalıklı olan grupların bakış açılarını ve çıkarlarını koruyorsa, belki demokratik bir halk, grupsal farklılıkların normal karşılanması gerektiğini ifade edip, bu gruplara söz hakkı vererek, bu önyargıyı etkisiz hale getirebilir.

Bu nedenle, şöyle bir yaklaşım sunuyorum: demokratik bir toplum, farklı seslerin, bireylerin fark edilip, tanınması, bu gruplarda ezilen ve mağdur olan bireylerin bakış açılarına

ışık tutulması için mekanizmalar sağlamalıdır. Böyle bir yaklaşım, kurumsal mekanizmaların ve toplum destek birimlerinin bu uğurda çalışmasının gereğini ima etmektedir (1) grup üyelerinin kendi içlerinde organize olmaları, kolektif bir güce ulaşmalarını, toplumdaki kolektif deneyim ve çıkarlarını daha iyi yansıtmalarını sağlayacaktır; (2) karar verme yetkisi olanların düzenledikleri müzakerelerde, farklı grupların bakış açısının dikkate alınmasını şart kılan, kurumsal bağlamda önerdikleri kanun tasarılarında, bu grupların özellik analizlerinin yapılması; ve (3) bir grubu olumsuz yönde doğrudan etkileyecek kanunlara, grupların veto yetkisinin olması, olumlu yasaların kabul edilmesi, örneğin kadınlar için iyileştirici haklar ya da Kızılderililerin arazileri için çıkarılan toprak kullanım ve koruma kanunları gibi…

Demokratik bir toplumun karar verme mekanizmasında, baskı altında olan grupların haklarının gözetildiği bir yaklaşım, pek çok açıdan, homojen bir toplum yapısı anlayışından, prosedür ve içerik olarak, daha çok adaleti sağlayacaktır (bkz. Beitz, 1988, ss. 168-69). Böyle bir tutum, devletin gündeminin belirlenmesinde ve bununla ilgili yaklaşımlara kulak verilmesi açısından yasal olarak daha adaletli bir yaklaşım sağlayacaktır. Sosyal ve ekonomik ayrıcalık, bu ayrıcalıklara sahip olan grupların kendilerini ifade etme, ihtiyaçlarını ve sorunlarını duyurma hakkı olduğunu vurgulamakta; seslerini duyuramayan diğerlerinin de, ayrıcalıklı olan kesimin bu haklara, taleplerini ifade etmelerini sağlayacak materyal, asistan ve kaynaklara sahip olması gerekliliğini kabul etmesi anlamına gelmektedir. Böylece, kanunlar genelde ayrıcalıklı olan grupların yaklaşımları ve önceliklerine göre belirlenmektedir. Bu süreç, baskı altında olan grupların kendilerine özgü ihtiyaç ve sorunlarının dile getirilmesi ile sekteye uğramaktadır, çünkü dolayısıyla bu ezilen grupların da yaklaşım ve öncelikleri öne çıkmaktadır.

İkinci olarak, sadece ayrıcalıklı gruplara değil, ikinci planda olanlara da kendilerini ifade etme hakkı verilmesi, toplumdaki bütün ihtiyaç ve isteklerin, demokratik bir ortamda göz önünde bulundurulacağı anlamına geliyor. Ayrıcalıklı olanlar, ötekileştirilmiş olan grupların çıkarlarını genelde korumamakta ve iyileştirmemektedir, çünkü bir bakıma güçlü olanların sosyal pozisyonları, diğerlerinin çıkarlarını göz ardı etmelerine sebep olmaktadır ve bir bakıma güçlülerin ayrıcalıklı olmaları, diğerlerinin baskı altında olmasına bağlıdır. Farklı gruplar, ihtiyaç ve isteklerini birbirleriyle paylaşabilir ve dahası ancak özel grupların en iyi şekilde ifade edebileceği birtakım farklılıkları ve özel ihtiyaçları içlerinde barındırmaktadır. Daha önce belirttiğim gibi, ihtiyaçların giderilmesi adına, demokratik kararlar alınacaksa, o zaman demokratik karar alan kurumlar, kültürel emperyalizme maruz kalıp, sessizleşmiş ya da sosyal olarak marjinal olarak adlandırılmış grupların ihtiyaçlarının, toplumda dile getirilmesi için çaba göstermelidir. Toplumda bu grupların isteklerinin ifade edilmesi ile böyle bir söylem gerçekleşecektir.

Bir önceki bölümde, ezilen gruplar için uygulanacak pozitif ayrımcılık anlayışını ve bu gruplara özel haklar tanınması gerektiğini tartışmıştım. Aynı zamanda, özgürlükçü sosyal hareketlerde görev alanların çoğunun, yaşadığı kaçınılmaz korkuya değinmiştim; buna göre grupsal farklılıkların dikkate alınmadığı bir yaklaşımın ortadan kalkması ve her gruba özgü yasalar çıkaran bir yaklaşımın onaylanması, bu grupları yeniden ötekileştirecek

ve yeni bölünmelere yol açacaktı. Grup ihtiyaç ve isteklerinin toplumda iyi bir şekilde temsil edilmesi, böyle bir sonucun önüne geçebilir. İkinci planda kalan gruplar, toplumda kendi çıkarları için organize olabilirse, kendilerine özgü kanunların içeriği ve gerekliliği ile ilgili görüşlerini dile getirebilirse, böylece bu kanunlar kendi istekleri doğrultusunda daha çok işe yarayacaktır.

Üçüncü olarak, grupların toplumda kendilerini temsil edecek platformlar bulması, bireysel ve grupsal ihtiyaç ve çıkarların ifade edilmesine ve adaletin sağlanmasına katkıda bulunacaktır; Hannah Pitkin'in deyimince, "Hak ve adalet istiyorum" söylemi, "Hak ve adalet kazandım" söylemine dönüşecektir. 4. Bölümde, reklamların ve tanıtımların böyle bir değişimi ne kadar destekleyeceğini belirtmiştim; çünkü böylece herkes birbirini haberdar edecek ve konuyla ilgili duyarlılık kazanacaktır. Grupların toplumda kendilerini gösterebilmesi de farkındalığa katkıda bulunacaktır; böylece önyargılı, sadece toplumun genelini dikkate alan, çıkar ilişkilerine dayalı, insanların gözünü boyama amaçlı yaklaşımlara karşı savaşılacaktır. Sosyal ilişkiler ve olaylarla, farklı değerler ve dillerle, farklı bakış açıları ile, yüz yüze gelinmezse, herkes kendi görüşünü evrensel olarak niteleme eğilimine girecektir. Sosyal ayrıcalıklar, sadece belirli grupların görüşlerinin toplumda egemen olmasına izin verirse, diğerlerini sessizleştirirse, sadece belli grupların evrenselleşmesi pek çok kişi tarafından mutlak doğru olarak kabul edilecektir. Güçlü olan grupların çıkarlarına göre, toplum yasalarının belirlendiği görüşü, ancak deneyimleri, öncelikleri, ihtiyaçları açısından farklı olan, öteki olarak adlandırılan grupların da fikirlerinin göz önünde bulundurulmasıyla, ortadan kaldırılabilir (bkz. Sunstein, 1988, s. 1588). Bu nedenle, sosyal ayrıcalığı ve özgürlüğü olan bir kişi olarak, ben de, bana tanınan ayrıcalığın sessizleştirdiği grupların sesine kulak vermeli ve sosyal adaletin peşinden koşmalıyım.

Sonuç olarak, grupların istek ve ihtiyaçlarının toplumda ifade edilmesi, istenilen sonuçlara ulaşılmasını sağlayacaktır, çünkü böylece tartışmalarda ifade edilen konu ile ilgili sosyal bilinç artacak ve böylece akılcı karar alma yetisi güçlenecektir. Grupsal farklılıklar, sadece farklı ihtiyaçlar, çıkarlar ve hedefler söz konusu olduğunda değil, aynı zamanda farklı sosyal ortamlarda ve deneyimlerde kendini göstermektedir. Farklı gruplardaki insanlar, farklı kurumlar, faaliyetler, uygulamalar ve sosyal ilişkilerle ilgili fikir sahibidir ve çoğunlukla bu kurumlar, ilişkiler ve faaliyetlerle ilgili farklı bakış açılarına sahiptir. Bu nedenle bazı grupların üyeleri, bazen diğerlerine göre, belirli sosyal kanunları yürürlüğe koymanın doğuracağı olası sonuçları daha iyi anlayabilecek ve önceden sezebilecek durumdadır. Farklı grupların meydana getirdiği çeşitlilikten oluşan bir ortamda, bu sosyal bilgilerden yararlanan bir toplum, daha adil ve zekice kararlar alacaktır.

Bu anlayışın ne anlama geldiği ve neleri ifade ettiği ile ilgili doğabilecek bazı yanlış anlaşılmaları gidermek istiyorum. Öncelikle, asıl prensip, çıkar güden gruplar ya da ideolojik amaçları olan gruplar yerine, sosyal grupların kendilerine özgü özellikleri rahatlıkla ifade edebilecekleri ortamlar yaratmaktır. Çıkarcı grup derken, belirli bir hedef peşinde olan ya da aynı amacı güden, belirli sosyal etkilere karşı, Ohio bacalarından çıkan dumanın neden olduğu asit yağmurlarına gösterilen hassasiyet gibi, aynı duruşu sergileyen toplulukları kastediyorum. Sosyal gruplar da çoğunlukla bazı çıkarlar güder, fakat sadece ortak çıkarlar

olması sosyal bir grup oluşturmaya yetmez. Sosyal bir grup, bazı ortak uygulamaları olan ya da ortak hayat tarzlarından dolayı bir araya gelen insanlar topluluğudur; işte bu kültürel olgulara göre, belli gruplar diğerlerinden ayrılmaktadır.

İdeolojik gruplar ise, aynı politik görüşleri savunan insanlar topluluğudur. Nazi taraftarları, sosyalistler, feministler, Hristiyan Demokratlar, kürtaj karşıtları ideolojik gruplar olarak karşımıza çıkmaktadır. Sosyal grupların durumu ideolojik grupların oluşumunu harekete geçirebilir ve bazı durumlarda ideolojik bir grup sosyal bir grup olarak da tanımlanabilir. Ortak politik ve ahlaki değerler, bazen kalpten ve büyük bir tutku ile savunulsa bile, yine de sosyal bir grup oluşturmaya yeterli olmayabilir.

Demokratik bir kurumsal yapı, bütün çıkar ve fikirlerin ifade edilmesine izin vermelidir, fakat bu durum grupların özel olarak haklarının savunulacağı anlamına gelmemektedir. Demokratik bir toplum yapısı, belirli çıkarları ve politik fikirleri savunmayı isteyebilir; pek çok parlamento sistemi, örneğin, oy oranlarına göre, belirli siyasi partilere öncelikli olarak söz hakkı verebilir. Burada belirttiğim, grupların kendilerini ifade edebilmeleri, haklarını savunabilmeleri prensibi sadece sosyal gruplar için geçerlidir.

İkinci olarak, grupların kendilerini ifade edebilmesi konusunda, prensip olarak, ezilen ve belirli haklardan mahrum bırakılan grupların istek ve ihtiyaçlarının dile getirilmesi söz konusudur. Ayrıcalıklı olan gruplar zaten eskiden beri talep ve ihtiyaçlarını dile getirebilmektedir; bu grupların sesleri, yaşadıkları, değerleri ve öncelikleri zaten daha önceden duyulmuş ve bu doğrultuda talepleri karşılanmıştır. 2. Bölümde vurgulanan çeşitli baskı uygulamaları, bir grubun baskı altında olup olmadığını ve gerçekten belirli haklardan mahrum kalıp kalmadığını belirlemek, bu nedenle çıkarlarının savunulmasını gerçekten hak edip etmediğini tespit etmek adına, en azından bir başlangıç olmuştur. Sadece baskı altında olan grupların haklarının peşinden koştuğumuza emin olursak, hızla büyüyen ve haklarının savunulmasına ihtiyaç duyan çeşitli kitlelere yapılan desteklerin işe yaramayacağı korkusu da ortadan kalkacaktır.

Üçüncü olarak, bu prensibi devlet kurumlarındaki yöneticileri kastederek ifade etsem de, bu prensibin uygulanması, sadece bu alanla kısıtlı değildir. Sosyal adaletin sağlanmasının, şu anda Amerikan toplumunda var olan demokratik kurumsallaşma ile gerçekleşemeyeceğini, bu kurumsallaşmanın daha geniş çapta ele alınması ve uygulanması gerektiğini daha önceki bölümlerde belirtmiştim. İnsanların otorite sahibi kurumlarda belirlenecek kuralları ve kanunları belirleme hakkı olmalıdır. Grupların haklarının ifade edilmesinin altında yatan bu prensip, bütün demokratik toplumlara uyarlanabilir. Örneğin, bu prensip, heterojen bir toplum için kanun tasarıları geliştirmeyi amaçlayan, baskı altındaki gruplar tarafından oluşturulan, karar verme mekanizmalarına uygulanabilir. Bu grupların içindeki ezilen topluluklar, özerk forumlarda kendi istek ve ihtiyaçlarını belirtmek için daha çok hakka sahip olmalıdır. Örneğin, Siyahların müzakere toplantıları kadınlara, kadınlarınki de Siyahlara öncelik tanımalıdır.

Sonuç olarak, grup haklarının temsil edilmesine dayalı ilkenin uygulanması, bu alandaki birtakım tartışmalarda öne çıkmış olan, nispi/oransal temsil sisteminin de uygulanacağı anlamına gelmez (bkz. Bell, 1987, böl. 3; Beitz, 1988, s.163). "Bir kişi bir

oydur" prensibinden yola çıkarak, nispi temsil, karar verme mekanizmalarında haklarının, çıkarlarının temsil edilmesi gerekenlerin, aslında toplumdaki vatandaşlar olduğu varsayımına dayanmaktadır. Gerçekten de olması gereken budur; grupların ve partilerin de uyguladığı gibi, bu yaklaşımın pek çok çeşidi, bireylerin eşit olarak haklarının savunulması için önemli bir araç olabilir. Burada belirttiğim prensibin, grupların deneyimleri, bakış açıları ve çıkarlarının temsil edilmesi için uygulanabileceğini düşünüyorum. Grup üyelerinin nispi temsili, amaca katkısı açısından, yetersiz ya da gerçekleştirilemeyecek kadar iddialı bulunabilir. Böyle bir sistemin Amerika'da devlet içinde ve federal hükümet bünyesinde uygulanması, örneğin Kızılderililer için, mecliste hiç koltuk çıkmaması ile sonuçlanabilir. Buna karşın, bu tür örnekler ve Kızılderililerin grup olarak maruz kaldığı güçlü baskı dikkate alındığında, yine de bu prensibin bu gruplara birtakım haklar kazandıracağı söylenebilir. Bununla beraber, kadın haklarının da kısıtlanması, onların kendilerini ifade etmeleri, haklarının peşinden koşmaları için çaba gösterilmesi gerektiğini göstermektedir; ezilen bir grubun çıkarları için savaşılmazsa, diğer baskı altındaki grupların da haklarını aramalarını zorlaşacaktır.

Grupların kendilerini temsil edebilmeleri ilkesi, baskı ve hâkimiyete karşı verilen mücadelelerde, güncel sosyal hareketlerde, dolaylı olarak bazen de açıkça belirtilmiştir. Kadınların, Siyahilerin, eşcinsellerin, Kızılderililerin ve diğer grupların, geleneksel radikal gruplar ve işçi sendikalarını yerle bir ettiği görüşünün doğurduğu öfke ve eleştiriye cevaben, bu grupların çoğu karar verme mekanizmalarına, grup haklarının dile getirilip savunulması anlayışını yerleştirmiştir. Bazı siyasi organizasyonlar, sendikalar ve feminist gruplar; sessizleştirilen, susturulan Siyahiler, Latinler, kadınlar, eşcinsel erkek ve kadınlar, engelliler ve yaşlıların hakları için yasal müzakere toplantıları gerçekleştirmektedir. Genelde bu organizasyonların, bu tür toplantılara bünyelerinde yer vermek ve karar verme aşamasında grup haklarını göz önünde bulundurmak gibi prosedürleri bulunmaktadır. Bu organizasyonların bazıları da, yönetimde söz hakkı olmayan, ikinci planda kalmış grupların haklarını da dile getirmektedir.

Nükleer güç oluşrurma alanları kurulmasına karşı gösterilen tepkiler ve hareketlerde, feministler ve Siyahilerin, bu harekete sadece heterojen beyaz erkeklerin kabul edildiği görüşünü iddia etmeleri üzerine, pek çok nükleer güç hareketi ve topluluğu karşıtı eleştirilere cevap vermiştir. Daha önce sesi duyulamayan, kendilerini ifade etme şansı verilmeyen toplulukları desteklemek ve onların haklarını savunmak için, sosyal birlik grupları oluşturulmuş ve bu oluşumun gelişimi teşvik edilmiştir. Ulusal Kadın Çalışmaları Derneği de, susturulmuş grupların haklarının savunulması açısından, etkili bir karar verme mekanizmasına sahiptir.

Çok partili koalisyon hükümeti fikri, bütün grupların teker teker haklarının savunulduğu, heterojen bir toplum anlayışını savunmaktadır. Geleneksel koalisyon ise, farklı deneyim ve özellikleri içinde barındırmak yerine, birlik ve bütünlük içindeki bir toplum görüşünü benimsemektedir. Bu koalisyonlarda farklı gruplar, ortak çıkarlar ve etkilendikleri ortak durumlar doğrultusunda, belirli bir amaç için beraber çalışmaktadır ve aralarındaki farklı bakış açıları, amaç ve fikirlerin, toplumsal bildiriler ve koalisyonun

icraatları içinde yer almayacağını kabul etmektedir. Bu işleyiş, sosyal devlet düzenine, refah içinde bir devlet anlayışına uymaktadır. Buna karşın, çok partili koalisyonlarda, her bir grup kendilerinden farklılık gösteren diğer grupların farklı deneyimlerini, sosyal durumlara bakış açılarını, başka bir deyişle, onların da varlığını kabul etmektedir (Collins, 1986). Bu koalisyonlarda, Siyahiler eşcinsel erkeklerin varlığını onaylamakla, işçi aktivistler barış hareketi emektarları ile çalışmakla kalmaz, aynı zamanda bu grupların hiç biri feminist hareketlerin de özgürlüğünü kısıtlamaz. Çok partili koalisyonların amacı, her türlü baskı altında olan grubu ya da bu grupların hakları için oluşturulmuş olan siyasi örgütleri desteklemek ve bu toplulukların varlığını kabul etmektir; böylece çok partili koalisyonlar, farklılıkları görmezden gelen bir 'birlik anlayışını' değil, ekonomik ve sosyal olguların, her grubun kendi özel durum ve deneyimlerine göre, değerlendirildiği bir yaklaşımı içeren politik bir tutumu ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla, her grup kendi özerkliğini koruyup, haklarını dile getirebilecektir. Ne yazık ki, bu çok partili koalisyon yaklaşımının vurgulanması için planlanan, taşra halkından seçmen çıkarmayı hedefleyen Jesse Jackson kampanyası hayata geçirilememiştir.

Susturulmuş ve belirli haklardan mahrum bırakılmış grup haklarının dile getirilmesi prensibi, çoğunlukla pek çok baskıcı politik yaklaşımı ve kapitalist anlayışı eleştiren organizasyon ve hareketler bünyesinde faaliyete geçmektedir. Revaçta olan bazı organizasyonlar da bu anlayışı belirli ölçülerde uygulamaya koymuştur. Ulusal Demokrat Parti, pek çok Demokrat parti gibi, kadın ve Siyahi delegelere de milletvekili olma hakkı tanıyarak, bunu vazgeçilmez bir kural haline getirmiştir. Pek çok gönüllü devlet kuruluşu, kadınlar, Siyahiler, Latinler ve engelliler gibi özel grupların da kendilerini mecliste gösterebilmeleri için çaba göstermektedir. Bazılarının 'farklılığa saygı' olarak adlandırdığı bir programda, bazı kurumsal yapılar baskı altında olan sosyal grupların haklarını, belirli platformlarda tartışmakta ve savunmaktadır. Aslında böyle bir yaklaşım, siyasi anlamda, başka benzer konulara da uyarlanabilir. Örneğin, şehir çapında bir okul komitesi resmen ve açıkça, Siyahiler, İspanyollar, kadınlar, eşcinsel erkek ve kadınlar, yoksullar, işçi sınıfları, engelliler ve öğrencilerin haklarını ifade edip, korursa, diğer pek çok Amerikan şehrine de aynı sosyal adalet anlayışı yayılacak ve aynı tutum diğer şehirlerde de uygulanacaktır.

Yönetim içinde, bu gruplara yer verilmesinin toplumda çıkmazlara ve fikir ayrılıklarına yol açacağı ve kararların daha da zor alınacağı görüşüne bazıları karşı çıkabilir. Eğer bu grupların, kendi üyelerini derinden ve kişisel olarak etkileyecek olan konularda veto kullanma yetkisi olursa, öyle görünüyor ki, karar alma konusunda problemler yaşanacaktır. Sözü geçen itiraz, grupsal farklılıkların temel çıkar çatışmaları doğuracağı varsayımından ortaya çıkmaktadır. Ancak aslında durum böyle değil; grupların birtakım konularla ilgili farklı görüşleri olabilir ve bu görüşler ifade edildiğinde insanların vizyonları genişleyip, ufukları açılabilir. Grupsal farklılıkların çatışmalar doğuracağı söylemi dikkate alındığında, aslında bu farklılıkların çatışmaları arttırması değil, azaltması beklenmelidir. Bu farklılıklar grupları anlaşmazlığa sürükleyecekse, eşitlikçi, adil bir toplum da, o zaman, bu farklılıkları toplumda tartışmaya açmalıdır. Daha önceden toplumca belirlenmiş ayrıcalıklı ve baskı altında olan gruplar ve bu grupların birbirleriyle ilişkileri, anlaşmazlıkların kaynağı olarak

görülüyorsa, farklı grupların haklarının mecliste ve toplumda savunulması ile bu çifte standarda dayalı ilişki, grupların kendilerini ifade etme ve seslerini duyurmaları için verilen haklar eşitlenecek, çatışmalar son bulacaktır. Sonuçta, karar alma sürecinin sekteye uğramasının önüne geçmek için, sadece genel çıkarlar göz önünde bulundurulacak, farklı nitelenen grupların istekleri ve ihtiyaçları bastırılıp, göz ardı edilecek, herkesin birbirine benzediği bir toplum yapısı oluşturulacaksa, bazen bloke olmuş karar alma mekanizması daha adil olabilir.

İkinci bir itiraz ise, bu prensibin hayata geçirilmesinin hiçbir zaman mümkün olmayacağı görüşü olabilir. Çünkü bu prensibi başarıyla uygulayabilmek için, toplumdaki hangi grupların özel olarak haklarının savunulması gerektiği, bunu gerçekten hak edip etmedikleri ile ilgili toplumca alınacak bir karar olması gerekmektedir. Peki, böylesi bir "anayasal yapı" oluşumunu hangi prensipler yönlendirecek? Hangi grupların seslerini duyurması gerektiğine kim karar verecek? Hangi prosedürlere göre bu karar alınacak? Baskı altındaki grupların hakları bu işleyişe göre savunulmaz, sesleri bu şekilde duyurulmazsa, onların kendilerini gösterebilmeleri, taleplerini ifade edebilmeleri nasıl garanti altına alınacak? Bu grupların zaten hakları korunup, talepleri dikkate alınabiliyorsa, neden bu prensibi yürürlüğe geçirmek şart olmuştur?

Bu sorular, sadece bu öneriye özgü değil genel anlamda, hiçbir felsefi tartışmanın çözemeyeceği siyasi bir çelişkiyi doğurmaktadır. Hiçbir program ya da hiçbir kural politikaları oluşturamaz, çünkü politikanın bir başlangıcı, belirli bir kökeni yoktur. Politika, her zaman kendimizi birdenbire içinde bulduğumuz bir süreç olmuştur. Bu bölümde öne sürmüş olduğum örnek oluşturacak prensipler, şu an devam eden politik tartışmalar içim çözüm önerileri olabilir ve alternatif bir kurumsal yapı önerisi sunabilir, fakat yeni bir kurumsal yapıyı kendi başına oluşturamaz. Güncel politik olaylarda, bu örnek alınabilecek prensipleri uygulamak, mümkün olduğu kadar zor da olacaktır ve daima karşıt görüşlere, değişimlere maruz kalacaktır. Amerikan toplumundaki demokratik halk, bazılarının şu ana kadar yapmış olduğu gibi, farklı grupların kendilerini ifade etmelerini, bu grupların haklarının savunulmasını desteklerse, aynı zamanda özel olarak haklarının korunması gereken grup üyeleri arasından milletvekili adayları bile belirlenebilecektir. Böyle bir başlangıç, halkın diğer farklı grupların da haklarının, çıkarlarının temsil edilmesi gerekliliğinin farkına varmasını sağlayabilir. Eğer durum böyle olmazsa, bu gruplar birbirlerini ikna etsin ya da etmesin, her şekilde tartışmalara girmek zorunda kalabilir. Farklı gruplar arasındaki orijinallik ile ilgili tartışmalarda bir çıkış noktası bulunacağını sanmıyorum; ama çıkış noktası bulunamayacak olsa bile, örnek olabilecek, işe yarayacağı düşünülen prensipler reddedilmemelidir.

Bazıları da, karar verme mekanizmasında grup haklarının temsilini ve grupların kendi içlerinde yapılanmalarını teşvik edecek heterojen bir toplum anlayışının, 3. Bölümde eleştirmiş olduğum, çeşitlilik gösteren çıkar gruplarından nasıl farklılık göstereceği konusunda şüphe edebilir. Çıkar gruplarının çeşitliliğini savunan yaklaşım, olası toplumsal tartışmaların ve karar verme mekanizmasının işleyişinde oluşacak problemlerin önüne geçmeyi amaçlamaktadır. Her bir grup, doğal olarak, olabildiğince kendi çıkarına uygun

kararlar önermektedir ve bu gruplar siyaset arenasında kendi çıkarları uğruna, potansiyel müttefik ve düşmanlar olarak mücadele veren diğer grupların çıkarlarını göz ardı etmektedir. Bu yaklaşım, insanların çıkarlarını adil bir biçimde, sosyal hukuk kurallarına göre koruyamamaktadır. Ancak heterojen bir toplumda, katılımcılar hep beraber istek ve ihtiyaçlarını tartışıp, sosyal adalet kurallarına uygun bir şekilde, bu doğrultuda, karar alabilecektir. Belirtmiş olduğum farklı grupların haklarının savunulması ilkesi, topluma hâkim olan kesimin isteklerini ve haklarını dile getirirken, sosyal anlamda açıkça farklı duruş sergileyenleri de dikkate almak zorunda kalacakları bir ortam oluşturacaktır.

Amerika'da ulusal ve yerel politikalarda ya da fabrikalar, resmi işyerleri, üniversiteler, kiliseler ve sosyal servis acenteleri gibi kurumların bünyesinde oluşan yeniden yapılanmış demokratik toplumda, farklı grupların bu şekilde temsil edilmesi için kanunların belirlenip, yürürlüğe konması, kesinlikle yaratıcı düşünce ve esneklik gerektirmektedir. Aslında, bu konuda örnek alınacak bir model yok. Bu nedenle, karşılıklı anlayış ve saygıya dayalı bir tutumun hâkim olduğu Avrupa'daki modeller, uygulandıkları alanlardan kaldırılamaz ve bu kurumların bile iştirakçi demokrasi modelini oluşturup oluşturamayacağı açık değildir. Günümüz Nikaragua toplumunda, kadınlar, yerliler, işçiler, çiftçiler ve öğrencileri kapsayan, kurumsallaşmış organizasyonların çalışmalarındaki raporlar, savunmuş olduğum yaklaşıma yakın bir örnek teşkil etmektedir (Ruchwarger, 1987).

Sosyal adalet demokrasiyi de beraberinde getirmektedir. İnsanlar, emeklerinin geçtiği, aktif olarak yer aldıkları, kurallarına uydukları işyerleri, okullar ve diğer muhitlerle ilgili, her türlü kolektif tartışmaya ve karar verme sürecine dâhil olmalıdır. Bu kurumlar, bazı grupları diğerlerine göre daha ayrıcalıklı kıldığında, asıl demokrasi anlayışı, dezavantajlı olan grupların haklarını savunmalı ve onları temsil etmelidir. Bu prosedürler sayesinde, baskı altında olan ve bazı haklardan mahrum bırakılan grupların da seslerinin duyurulmasını mümkün kılmak için, bu grupların sadece hakları korunmakla kalmayacak, aynı zamanda bu grupların toplumda bu şekilde temsil edilmesi, bilinçli olarak sürdürülen bu sürecin devam ettirilmesini ve konu ile ilgili iyi sonuçlar alınmasını sağlayacaktır.

Bu çalışmada, adil bir toplum anlayışında, ideal olarak, grupsal farklılıkları ortadan kaldırma yaklaşımının benimsenmesinin, hem gerçek dışı olduğunu hem de tercih edilebilecek bir tutum olmadığını ifade ettim. Bunun yerine benimsenmesi gereken, farklı grupların var olduğu bir toplumda adaletin, bu grupların sosyal eşitliğini, gruplar arası karşılıklı anlaşma ve saygıyı getirdiği ve bu sayede grupsal farklılıkların kabul edildiği bir yaklaşım olmalıdır. Grupların belirli ihtiyaçlarını göz önünde bulundurmak, bu grupların haklarını ve taleplerini dile getirmelerini sağlamak, hem sosyal eşitliğin oluşumuna katkıda bulunmakta hem de kültürel emperyalizmin yıkıcılığını görmezden gelen tutumu gözler önüne sererek, bu konuyla ilgili farkındalık yaratmaktadır.

Çeviri Berna Köseoğlu

Farklı spartaküs anlatılarının ortak karakteri olarak erkek(si)lik ve iktidar

Özlem Duva

Herhangi bir toplumsal hareketten, özellikle de isyan hareketlerinden söz ettiğimizde, ilk önce hakim bir otorite, güç veya zorbalık karşısındaki haklı itiraz aklımıza gelir; bu haklılıktan gelen meşruluk fikriyle çoğu zaman isyan hareketlerinin veya isyana dair anlatıların yol açtığı otorite ve güç pratikleri veya sembolleri sorgulanmaz. Dünya tarihine bu gözle bakıldığında, isyanla başlayan ama tam da isyan ettiği düzeni ve sistemi farklı bir söylemle de olsa yeniden üreten pek çok hareket bulunabilir. Ancak burada üzerinde durmak istediğimiz ne her bir hareketin kendi dinamiğini belirleyen ve tarihsel-toplumsal koşullarına içkin olan iktidar arzusunun ifşası ne de insan doğası fikrine dayalı bir otorite ve güç çözümlemesidir. Burada Spartaküs ve köle isyanları üzerinden eril tarih anlayışının ve mitik anlatıların *masculin* (erkeksi) karakteri, kahramanlık ve erkeklik arasındaki bağ ve bunun sonucu olarak aklın şiddet ve iktidar üreten işleyişi irdelenecektir.

Bilindiği gibi Spartaküs isyanı, MÖ 73-71 yılları arasında yaşandığı varsayılan ve Roma Dönemi içerisinde İmparatorluğu sarsan en büyük isyan olarak görülmektedir. Spartaküs isyanına dair bilgimiz, çeşitli kaynaklarda (Plutarkhos ve Appianos gibi yazarların eserlerinde) anlatılanlardan derlediklerimizle sınırlıdır. Açıkçası bu kaynaklar arasında da epeyce farklılıklar bulunmaktadır. Antik yazarlar, aradaki bu anlatı farklılıklarına rağmen Spartaküs'ü birbirine benzer biçimlerde tasvir etmişlerdir. Spartaküs hemen hepsi için köleliğe karşı savaşan, Roma'ya karşı kahramanca direnen bir figürdür. Aynı

zamanda Crassus'a karşı her savaşta gösterdiği gibi kahramanca bir tavır gösterebilen, erdemli ve yardımsever bir askeri deha ve yeni bir düzen inşa edebilecek bir karaktere sahiptir. Bu anlatılar içerisinde statüye katılmayı ve köle olmayı reddeden bir karakter olarak karşımıza çıkan Spartaküs'ün bu tavrından onun, Roma sosyal düzenini, bir köle düzeni haline getirmeye yarayan düzenlemelere karşı olduğu sonucuna ulaşabilmekteyiz. En azından bu iki yazarın ifade ettiklerinden hareketle, böylesi bir yorumun mümkün olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bunun bizi Spartaküs'ün ve genel olarak onun öncülüğünü üstlendiği isyanların doğasını değerlendirmede ne gibi bir sonuca götürmesi gerektiği biraz tartışmalıdır.

Spartaküs'ün Roma'ya ve onun hiyerarşiye dayalı geleneklerine aykırı bir biçimde betimlenen bu tavrı ve bu tavırla gerçekleştirdiği eylemleri, onu tamamıyla otorite karşıtı olarak tanımlamaya yeter mi? İsyan ve başkaldırı veya isyanın öncüleri sembolleri olmuş kahramanlar her durumda otorite ve güç karşıtı mıdır? Başka bir deyişle, herhangi bir otoritenin meşruluğunu sorgulamak isyana meşruluğunu kazandıran tek unsur olabilir mi ve bu, söz konusu isyanın doğası gereği anti-otoriter olduğunu ima eder mi? Ve soruları bir adım daha ilerletecek olursak: Herhangi bir kahraman miti çevresinde örülmüş bir hakikatin otorite ve güç sembollerini taşımadığı veya bunlara tümden karşı olduğu söylenebilir mi? Bütün bu sorulara anlatının özünü belirleyen ve neredeyse her bir pasajda görünür olan erkeklik/erkeksilik (masculinity) meselesi açısından bakıldığında, gücün ve otoritenin eleştirisi olarak doğmuş bir hareketin kahramanda cisimleşen itirazının, yani meşru taleplerin bir karşı-gücün ve karşı-otoritenin yaratılması yoluyla ortaya konulmasının, baskı, zor ve şiddet üreten yapılardan ne derece muaf olabildiğini sorgulama gereği doğmaktadır.

Tarihsel olarak bakıldığında ise Spartaküs, modern çağ ve sonrasında dahi, kendi çağında olanaksız olduğu düşünülen bir devrimi hayata geçirebilecek kapasitede bir kahraman, sömürü karşısında direnen ve savaşan bir güç, şiddeti ve baskıyı ortadan kaldırmaya çalışan bir cesaret timsali olarak görülmektedir. Spartaküs anlatısını bir mite dönüştüren nokta da burasıdır. Genellikle köleliği sona erdirme arzusu üzerinden tanımlanan bu kahramanlık miti, her ne kadar üzerinde tam bir uzlaşı olmasa da Spartaküs'ü bir karşı gücün sembolü, Roma devlet yapısı karşısında belli sınıfların egemenliğini ve gücünü temsil eden bir aktör haline getirmiştir. Baskıyı elinde bulunduran Roma köle sahiplerine karşı savaşan Spartaküs, antik yazarlara göre Roma'da köleliğin son bulmasını hedeflemiştir; bu fikir modern bazı tarihçiler tarafından kabul görmese bile bu iddianın bazı tarihçiler arasında çok yaygın bir biçimde kabul edildiği bilinmektedir. Bu konuda ortalama bir uzlaşının olmayışı, hem yazılı kaynakların sınırlı olması hem de belki de bu sınırlılığı belirleyen bir unsur olarak tarih yazımında isyanların ve isyanlara sembol/konu olan kişilerin yeri ile ilgilidir, denilebilir. Nitekim Roma Dönemi'nden sonra Spartaküs anlatısı, Batı Avrupa'da erken modern dönemin yeniden doğuşuna kadar yeniden ortaya çıkmamış ve aslında ortaya çıktığında da hikayesi epeyce radikal sayılabilecek bir revizyona uğramıştır.

Bu revizyonla birlikte değişen Spartaküs yorumundan sonra artık Antik kaynaklardaki Spartaküs ile 21. yy da insanların bildiği Spartaküs aynı değildir. Diğer yandan Roma dönemine ait birkaç Spartaküs yorumundan başka özellikle Aydınlanma dönemine kadar gerek Spartaküs'ün kendisi gerekse köle isyanları hakkında kayda değer bir yazılı kaynak bulmak çok zordur. Roma İmparatorluğu boyunca Spartaküs, tarihçilerin dikkatini çekmiş olmasına karşın, ona gösterilen ilginin bir süre sonra azaldığı ve giderek silikleştiği söylenebilir. M.S. 5. Yüzyıldan sonra ise Spartaküs herhangi bir metinde veya sanat eserinde ifade edilmediği gibi, 18. yy yazarları ona atıfta buluncaya kadar yazınsal kültürde de kendisine çok yer bulamamıştır. Onsekizinci yüzyıl ile birlikte politik bir figür haline gelmeye başlayan Spartaküs'ün yaşamı, artık hayata dair idealleri temsil edebilecek denli sembolik bir değere ve öneme sahip bir anlatı haline dönüşmüştür. Ancak Aydınlanma dönemi Spartaküs betimlemelerinin, Aydınlanma hareketinin ideallerine uyarlanmış, farklılaşmış bir Spartaküs'ü ortaya koymuş olduğu söylenebilir. Diğer yandan Spartaküs, bu çağda da yine bir öncü kişilik, aynı zamanda halka malolmuş bir kahraman ve isyan çığlığının sesi olarak görülmeye devam etmektedir. Kısacası zaman içerisinde gelişen Spartaküs imajlarından, gladyatörler hakkındaki modern filmlerden, kitaplar ve televizyon şovlarından çok önce Spartaküs, felsefi-politik tartışmalar içerisinde yer almış, farklı dönemlere göre farklı farklı yorumlanmış ve her bir dönem kendi çağının kahraman algısı dahilinde etkili olmuş bir karakterdir, diyebiliriz.

Spartaküs imajı Romantizm, Marksizm ve Sosyalizm gibi büyük politik ve sosyal hareketler ve ideolojiler içerisinde de, özellikle çalkantılı dönemlerde sistemi yapılandırmaya yarayan bir hikaye olarak kullanılmaya başlanmıştır. Bu dönemlerde ve bu tür yorumlar içerisinde Spartaküs'ün karakterize edilişi, Antik dönemdekinden oldukça farklıdır. Örneğin Voltaire gibi Fransız Aydınlanmacıları bazı pasajlarda Spartaküs savaşlarını meşru bir isyana örnek olarak gösterirler. Voltaire, haklı bir savaşın ve devrimin meşruiyetinin bir sembolü olarak Spartaküs isyanını kullanırken, bu anlatı artık bütünüyle bir meşruiyet vurgusu üzerinden tanımlanmaya başlamış olmaktaydı. 1769'da yazdığı bir mektupta Voltaire, Spartaküs isyanını "tarihin gerçek anlamdaki ilk haklı savaşı" olarak tanımlamaktadır.[1] Voltaire'in meşhur ifadesiyle: "Ecrasez l'infame!', yani alçakları, (kötülükle anılanları) ezin! parolasıyla birlikte onun Spartaküs isyanına ilişkin görüşleri düşünüldüğünde, Spartaküs anlatısının, Aydınlanmanın bilindik parolasını epeyce değiştirmiş göründüğünü söyleyebiliriz[2] İyiliği mümkün kılacak bir isyanın meşruiyetine değinerek Voltaire, Spartaküs anlatısını bu meşruiyetin bir sembolü olarak takdim etmektedir. Böylece, B. Shaw'ın da belirttiği gibi, Fransız devrimi yüzyılın dönüm noktası olarak ortaya çıktığında Spartaküs, Voltaire ve Bernard Saurin gibi yazarların eserleri içerisinde, yeni dünyada zaten varolan bazı isyan hareketlerinin-özellikle bazı Fransız kolonilerinde gerçekleşen isyanların-başkaldırı sembolü haline gelmiş idi.3

---

1 Voltaire, Correspondance Générales, Oeuvres 53 Vol:9 Letter:283, Paris: Lequan Library,1769
2 Voltaire, Oeuvres 53, Vol:9
3 Shaw, Brent D. Spartacus Before Marx. Princeton/Stanford Working Papers in Classics Paper No. 110516. 2005. s:20

Bu çağda yeni isyanlara ilham veren Spartaküs anlatısı, daha öncesinde olduğu gibi çağın ihtiyaçlarına cevap verecek bir biçimde yorumlanmış olsa da, sonuçta kadim bir sorunu, ezen-ezilen ilişkisinin yarattığı adalet sorununu gündeme getirmiştir. Her dönemin kahramanı, aslında o dönemdeki adaletsizliklerin, yahut adaletsizliğin o dönemdeki görünümlerinin bir reddi olmakla birlikte bu adaletsizliklerin bir ifşası olarak da ortaya çıkmaktadır. Ancak adalet talep ederken güce karşı konumlanan karakterlerin aynı zamanda gücü ve zaferi sembolize eden karakterler olması, adaletin, paradoksal olarak kendisini ortadan kaldırmış olan şeye başvurarak tesis edilebileceği gibi bir fikri doğurmaktadır. Bu çelişki yahut belki de trajedi, Fransız devriminin yıkıcı sonuçlarının, devrimden evvel, daha henüz ilham aldığı anlatının karakterinde sezinlenebilecek temel nedenlerini ortaya koyar. İktidara karşı gelme yoluyla iktidarla özdeşleşme, farkında olmadan yücelttiğimiz kahramanların kimliğinde bizi otorite, baskı ve şiddet alanına taşıyabilir; özellikle anlatı kahramanlarının savaşçı kimliğinde gördüğümüz eril kodlardan hareketle bunu iddia edebilir ve bunun bizi adaletten ziyade şiddete ve güce, gücün yüceltilmesine götüreceğini öne sürebiliriz. Nitekim çeşitli dönemlerdeki Spartaküs temsillerine baktığımızda da, kendi sınıfsal konumundan farklılaştırılmış; Platon'dan beridir bildiğimiz üzere cesaretle erdemin bir savaşçı tipolojisi ve kimliğinde birleştirildiği ve yüceltildiği; böylece sadece başkaldırı yoluyla değil, dövüş ve kazanma becerisi ile toplumsal hafızada yer etmiş bir karakteri görürüz.

Spartaküs, yukarıda söz ettiğimiz yazarlardan özellikle Bernard Saurin'in trajedisi içerisinde, eşsiz bir kahraman, mutlak hakimiyete dayalı bir güç sembolü, bir otorite olarak takdim edildikten sonra ikonlaştırılmıştır. Bernard Saurin'in hikayesine bakıldığında da, yine benzer bir biçimde bu Spartaküs versiyonunun da hikayeyi antik Yunandakinden epey farklılaştırdığı görülmektedir[4] Bazı düşünürler 18. yy. Fransız düşüncesi içinde köle ve efendi arasındaki antik mücadeleyi, Fransız toplumunun aristokratik elitleri ile antik rejim olarak adlandırılan diğer bütün politik sistemler arasındaki bir mücadele olarak görürken, diğer bazıları da Spartaküs mücadelesi ve genel olarak antik rejim yönetimi altındaki yurttaşlar arasında bir benzerlik kurmak suretiyle hem belli hakları talep eden köleler, hem de alt sınıf yurttaşlar arasında adaletsizlikten muzdarip olma ve adalet ve hak talep etme davranışı üzerinden bir yakınlık olduğunu iddia etmektedirler. Ancak genel olarak hakim eğilim, Fransız devriminin mottosu olan özgürlük, eşitlik ve kardeşlik talebinin, aynı zamanda Spartaküs mücadelesinde ortaya çıktığı düşüncesiyle, bu anlatı ile devrimin amaçları arasında bir bağ tesis edilmesi yönündedir.[5]

Bütün bu yorumlardan öte Spartaküs ile anılan isyanlar ve devrime yol açan isyanlar arasında başka bir ortak nokta vardır: Aslında her iki çağın mücadelesi de kendi içerisinde varolan erkeklik vurgusu ve eril karaktere sahip olması bakımından bir hiyerarşik bakışı sürdürmektedir. Başka bir deyişle gerek Antik kaynaklardaki gerekse modern çağdaki Spartaküs anlatısının hegemonik bir tarafı bulunmaktadır. Zira her iki anlatıda da

4 Lorna Hardwick, Reception Studies, Oxford: Oxford University Press, 2003, s:40

5 Brent D. Shaw, Spartacus and the Slave Wars: A Brief History with Documents. Boston: Bedford/ St. Martin's, 2001. s:20.

Spartaküs'e biçilen rol, sadece erkek kölelerin haklarını savunmaktır; bunun yanı sıra isyanlar, güç, iktidar ve şiddet unsurlarından arınmış bir direniş, salt bir adalet talebi olarak ortaya çıkmamakta, bir savaşın meşru dayanaklarını gözetmekten başka savaşa ve güce dair hiçbir eleştirel tutum içerisinde olmamaktadır Bu nedenle isyanları, kölelerin özgürleşmesinin bir adım ötesine, barışçıl bir dünya idealine taşıyacak bir boyut bulunmamaktadır; yine her iki dönemin isyan hareketlerine bakıldığında tarihin ve tarih yazımın eril karakterini taşıyan kahraman mitlerini ve bu mitler etrafında örülmüş bir anlatıyı görebiliriz. Dahası Saurin'in "Beş Perdede Spartaküs" adlı bu eserinde, tam da kendi pozisyonunun kötü koşullarından kurtulmaya çalışan ama kötücül olanı henüz sorgulamayan; yani iyilik ve kötülüğü, evrensel ilkelerden değil, içinde bulunulan koşulların gereklerinden türeten, pratik-pragmatik bir bakışın ürünü sayılabilecek bir karakterin hakim olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Saurin Spartaküs'ü şöyle takdim etmektedir: "köle, "kahramanlığın üstün zeka yeteneklerini adalet ve insanlıkla birleştirebilen insan …iyi insanlar için büyük ama onun gazabına uğramış kötüler için kötü biri. Asıl amacı köleliği yıkmak olan biri…."[6]

Burada bahsedilen ve Spartaküs'ün şahsında yüceltilen onur ve şeref payesi, kendisine verili koşulları değiştirme cesareti olarak anlam kazanmaktadır. Saurin bu eserde Spartaküs'ün zekasını ve kahraman karakterini, köleliğin boyunduruğundan kurtulma davranışı ile birbirine eşitlemektedir fakat bu yorum, antik kaynaklardan gelen Spartaküs ifadeleri ve yorumlarıyla çelişmektedir. Saurin'in büyük insan diye betimlediği Spartaküs, Antik Yunan dünyasını anlatan Orosius, Appianos ve Florus gibi büyük tarihçilere göre kötü biri, bir zalim ve hatta canidir. Bunların arasında sadece Plutharkos'un "Crassus'un "Hayatı" adlı eserinde Spartaküs kahraman olarak anlatılır ki bu da onun, Crassus ile bir kıyaslama sonucunda elde ettiği bir kahramanlık, görece bir yüceltme olarak karşımıza çıkar. Belki de bu yüzden Spartaküs'ün popüler kültürde ikinci olarak güçlü bir biçimde ortaya çıkışı, Rafaello Giovagnoli'nin 1874'te basılan ve roman formunda olan "Spartako" adlı eserine kadar mümkün olamamıştır. Bu eserdeki Spartaküs yorumuna kadar yazılı kültürde kendisine yer edinemeyen bu anlatının, sadece ezilenlerin tarihini temel alması değil, aynı zamanda kötülüğü, şiddeti ve isyanın yıkıcı boyutunu dikkate almaması, yani aslında sözü, gelecek ufku, ilkeleri olan bir eylemlilikten ziyade, bir kitle hareketi olarak kalmasıyla ilintilidir. Yazılı kültürde ise sadece Saurin ve Voltaire onu "insana dair doğal eşitlik ilkesinin bir örneği" olarak göstermeye gayret etmişlerdir. Bunun dışındaki kaynaklarda genellikle Spartaküs, savaşın acımasız doğası içerisinde güç ve otorite sembolleriyle anılan bir gladyatör veya güce ve otoriteye isyan eden ama bu isyanı tam da o gücü ele geçirmek üzere talep eden, yani ezilenlerin iktidarını hedeflemekle birlikte, bunun ötesinde bir perspektife sahip olmayan bir karakter olarak takdim edilmiştir. Kısacası bu betimlemelerle birlikte antik dönem yazarları Spartaküs'ü ikonik bir figür, antik giysiler içerisindeki modern bir kahraman yapmaya çalışmışlardır. Bu eserler içerisinde *Spartaco*'nun da, Spartaküs'ü, Avrupalıların politik ideallerinin cisimleştiği ve eşitlik idelini temsil eden ilk figür olarak gösteren ve Spartaküs üzerine yazılan ilk İtalyan romanı olduğunu eklemek gerekir.

---

6 Saurin'den aktaran ve yorumlayan: Griffith G., John-Rubinsohn, Wolfgang Zeev; Spartacus' Uprising and Soviet Historical Writing, trans.. Oxford: Oxbow Books, 1987 s: 31.

Görüldüğü gibi aslında her çağın Spartaküs'ü, kendi kahramanını yaratmak isteyen bir düşünce akımının sembolü, ikonu haline gelmiştir.[7] Spartaküs temsilleri yoluyla biz, çağın temel problemlerinin izini sürebileceğimiz gibi, ezen-ezilen ilişkisinin karakteri, toplumsal mücadele ve isyana bakış konusundaki farklılıklar, tarih yazımının temel aldığı ana kaynaklar ve ilkeler hakkında da bilgi ediniriz. Diğer yandan tam da bu nedenle tarih yazımının veya anlatıların çeşitliliği ve farklılığı içerisinde bir ortak payda olarak gördüğümüz kahramanlık mitini, onun erkeksi, güce ve kazanmaya dayalı temel motifleriyle birlikte okuyabilir ve bunun bir isyanla savaşı ayıracak derecede farklılaşan anlatıların kendi içerisinde barındırdığı bir çelişki olduğunu iddia edebiliriz. Bu noktada anlatı çeşitliliklerinin bizi, artık bir isyanla bir savaşı ayırma noktasına getirdiğini belirtmemiz gerekir. Örneğin Plutarkhos'a göre, birçok yazarın da belirttiği gibi bu ayaklanmanın adı aslında "Spartaküs Savaşı" dır ve esasen bu olay bir köle isyanı da değil, bir gladyatör savaşıdır:

> "Birçok yazarın Spartaküs Savaşı diye adlandırdığı gladyatör ayaklanması ve bunun sonucunda İtalya'nın alt üst olması şöyle gerçekleşti: Lentlos Batiatos adındaki birinin Capua'da bir gladyatör okulu vardı. Bu gladyatörlerin çoğu Galyalı ya da Trakyalı'ydılar. Bu kişiler işledikleri bir suçtan dolayı değil, sadece sahiplerinin adaletsizliği yüzünden gladyatör olarak dövüştürülmek üzere hapsedilmişlerdi. Gladyatörlerden ikiyüz tanesi kaçmaya karar verdiler; ama bazıları onları ihbar etti. Buna rağmen, içlerinden yetmişsekiz kişi, bir mutfaktan ele geçirdikleri balta ve şişleri alarak, başlarına bir şey gelmeden kaçmayı başardılar. Ayrıca yolda giderken, gladyatör malzemeleri taşıyan bir araba ile karşılaştılar ve bunlara da el koyup silahlandılar."[8]

Burada, başlangıçta sadece kaçıp kurtulmayı amaçlayarak tezahür eden isyan hareketinin, silahlanma aşaması ile daha da güçlendiği ve gerçek bir harekete dönüştüğü ima edilmekte ve sanki bu harekete köle ayaklanması demek bu hareketin önemini azaltacakmış gibi düşünülmekte, dolayısıyla her defasında savaşın asıl aktörlerinin gladyatörler olduğu vurgulanmaktadır. Savaşın aktörleri olarak gladyatörler veya ölümden kaçan köleler. Aslında klasik tarih yazımında bir tercihten söz edilecekse birinci yorumun her zaman daha makbul görüleceği kesindir. Bu yüzden de köleleri bir kahraman haline getirmek için üretilen Spartaküs miti, diğer kölelerden hem güç, hem cesaret hem de kendi sınıfsal konumunu aşacak kabiliyetlerle donatılmış olmak bakımından ayrılmaktadır. Bununla birlikte bu eserde, başlangıçta yerel bir niteliğe sahip olarak ortaya çıktığı varsayılan bu ayaklanmanın, önce Roma Devleti'nin silahlı güçlerince zorlukla da olsa bastırıldığı, ancak

---

7 Bu makalenin yazımı esnasında fikir alışverişinde bulunduğum ve soruları ve fikirleriyle zihnimi açan, beni anlatılar ve temsillerle tarih yazımının ilişkisini düşünmeye sevkeden, dolayısıyla bu makaleye katkı sağlamış olan Prof. Dr. Levent Aysever'e teşekkür ederim.

8 Plutarch, The Life of Crassus, Kaynak: http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Plutarch/Lives/Crassus*.html, Son Erişim Tarihi: 09.02.2015 p:337

o dönemde köle sayısının fazlalığı, tarım ekonomisinin yarattığı emek sömürüsünün üst düzeyde oluşu, aynı zamanda kölelerin çoğunun askeri tecrübeye sahip oluşu vb. gibi faktörlerin, Roma'nın işini zorlaştıran unsurlar olduğu belirtilmektedir. Yani isyanın içerisinde kölelerin rolü elbette ki inkar edilmemektedir; ancak sayı ve etki bakımından fazla olsalar bile köle sınıfının, bir savaşa yön verecek bir sınıf olamayacağı düşünülmektedir. Bu da dönemin köle algısını, kas gücüne dayalı işlerde çalıştırılmalarına rağmen savaş söz konusu olduğunda onlara atfedilen güçsüzlük imajını ve Spartaküs'ün gladyatör mü basit işlerde çalışan bir köle mi olduğu konusunda sürüp giden tartışmaların nedenini ortaya koymaktadır. Kısacası güçlü ve hegemonik bir erkeklik imajına sahip olmadığı sürece Spartaküs'ün bir kahraman ve hatta bir direnişçi olamayacağı düşüncesini, modern dönem de dahil Spartaküs temsillerinin ve yorumlarının hepsinde görebilir ve bu kahramanlık mitinin, onun yaşadığı dönem içerisindeki köle algısı tarafından şekillendirilen erkek(si)lik vasfından kaynaklandığını söyleyebiliriz.

Bilindiği gibi o dönemde Roma'da köleler sahiplerinin birer mülkü, birer meta olarak görülmektedirler. Irk temelinde tanımlanan küçük bir ayrıcalığa sağlanan yurttaşlık hakkı köleler için söz konusu olmadığı gibi köleler, üzerilerindeki mülkiyet hakkından vazgeçildiği anda sahipsiz mallar olarak görülmekte ve bu güvencesizlik onları daha büyük tehlikelere açık hale getirmektedir. Kısacası mutlak yetki ve iktidarın ve bunun sonucu olan çaresizliğin tek çıkış yolunun direniş olduğu bir sistemin içerisinde kölelik, kaybetme korkusuyla kaybedecek bir şeyi olmama duygusu arasında bir yerlerde deneyimlenmektedir. Diğer yandan Plebler ve patriciler arasındaki iktidar savaşları ve köle isyanlarını bastırmada yaşanan zorluklar, isyanların bastırılmış olsa bile yeniden canlanması, yayılması ve kitleselleşmesinin önünde bir engel teşkil etmiştir. Spartaküs'ün bir silahlı güç birliği kurması, onun başına geçerek bir isyan başlatması ve güney İtalya'da bulunan Campania bölgesindeki çoban köleleri de kitlesine katarak ilerlemesinin ardından ise ayaklanmalar artık farklı bir boyuta evrilmiş; böylece Spartaküs MÖ 73 senesi boyunca orduyu silahlandırmış, eğitmiş ve hazırlamıştır. Bu eğitim sürecinin ve hazırlık aşamasının içerisinde o aslında isyan eden bir köleden çok, ordusuna komuta eden bir asker, yani gücü sembolize eden bir komutan olarak resmedilmektedir. Bu elbette ki her şeye rağmen-isyancıları ister gladyatörler ister köleler olarak görmüş olsun-bir sınıf savaşı temsilidir; ayrıca hareketin başarılı olmasında plebllerin ve kölelerin ortak çıkarları, yani farklı sınıfların dayanışması da etkili olmuştur; zira zaten o dönemdeki ezici ve ağır koşullar altında, bütün ezilen sınıfları birleştirebilecek yoğunlukta bir adaletsizlik ve şiddet ortamı vardır.

Burada ezilenlerin bir önderi yahut gladyatörlerin onur talebiyle ortaya çıkan bir Spartaküs, yaşamın sadece direnişle mümkün olabileceğini göstermesi bakımından geçmişten gelen bir ethostan da beslenmektedir. Bu ethos, bazen yaşam hakkı ile onur mücadelesini karşı karşıya getirebilmiş(Sokrates örneğinde olduğu gibi) bazen de ölümü hafızaya taşımak yoluyla adalet gibi erdemleri yaşatabilmiş (Antigone örneğinde olduğu gibi) anlatıların ortak mirasını, şimdi artık yaşamla ölüm arasındaki farkı silikleştirebilecek denli ağır koşullar altında savaşan bir sınıfın mücadele pratiğini belirleyen politik bir zemine taşımış olmaktadır. Ancak burada kahraman, tam da bu ağır, sert ve eril şiddet

karşısında adaleti erkeksi, şiddet üreten ve savaşçı bir kimlikle talep etmektedir. Ama bir başka açıdan da dünyayı yorumlamak değil, değiştirmek peşindedir ve içinde bulunduğu dünyanın eril kodları ve güç mücadelesinin içinden geçerek bir başkaldırı örneği sergilemiş olmaktadır. O halde şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki, Marks ve Lenin gibi sınıf mücadelesini esas almış politik düşünürlerin görüşleri içerisinde öne çıkan anlatının, diğer anlatılar değil, özellikle Spartaküs olması bir tesadüf değildir. Köleler, her ne kadar proleterya gibi sınıfsal bir bilince sahip olmasalar da, sömürü düzeninin bir parçasıdırlar ve aslında yaşamak için direnmekten başka çareleri kalmamıştır. Bu, aynı zamanda onların bir gelecek ufkuna sahip olmadıklarını, şimdi ve burada olan ile geleceği kuracak olan arasında bir bağ kurabilecek kapasitede olmadıklarının da göstergesidir. Bu yüzden köleler, direnişleri içerisinde seyirciye ve dolayısıyla geleceğe seslenmezler; onlar-Spartaküs'ün kendisi de dahil olmak üzere-sadece dövüşürler. Geleceğe seslenen, mücadelenin ve pratiğin kendisidir; söz değil. Bu noktadan sonra sözü kuracak olan anlatıdır; ancak anlatı kahramana ve kahramanlığa odaklandığı sürece de şiddetin, güç ve iktidar arzusunun tuzaklarından kurtulamayacaktır.

Plutarkos'un anlatısı içerisinde köle isyanı pratiğine baktığımızda, sözün ve söz söyleyenlerin ortadan kaldırıldığı veya susturulduğu dönemlerde direnişin de sadece şiddete ve yok etmeye yöneldiğini anımsatacak ipuçlarını bulabiliriz. Aslında bir gelecek ufku ve buna dair söz üretme pratiği ortadan kaldırılmışsa, mücadelenin kendisi de, kendisine karşı çıktığı güce ve zorbalığa ve onun ürettiği hegemonik yapıya kolayca dönüşebilecek bir karaktere bürünmektedir, diyebiliriz. Pek çok eserde olduğu gibi Plutharkos'un yazdıkları içerisinde de gladyatörlerin sıradan köleler üzerinde, aristokratların genel olarak gladyatörler ve köleler üzerinde, yani gücü ve kudreti ölçüsünde her bir sınıfın bir diğeri üzerinde üstünlük kurduğu bir sistemde, kahramanlar ve onlara ilişkin anlatılar farklılık gösterse de temel motifi kazanmak, ele geçirmek, fethetmek olan bütün anlatılarda olduğu gibi aslolan, bazen başlangıçtaki amacını unutmuş ve ondan sapmış bir biçimde de olsa hükmetmenin kendisidir. Roma döneminde ezilen sınıflardan olan herhangi bir bireyin kendisini mücadelenin içinde nasıl gördüğünü ve nerde tanımladığını anlamak için yeniden Plutarkhos'un aktardıklarına dönecek olursak, tek motivasyonu yakıp yıkarak ilerlemek olan bir kitlenin sahip olduğu şiddet potansiyelini, Spartaküs'e rağmen bile olsa pratiğe geçirmiş olduğunu görebiliriz:

> "Tepede birçok yabani asma da vardı. Asiler bu asmaların dallarını kestiler ve sağlam merdivenler örerek tepenin ovaya bakan yönünden aşağı sarkıttılar. En son adam, silahları aşağı attıktan sonra indi. Romalılar olayın farkında değildiler. Bu fırsattan yararlanan kaçaklar onların çevresini sardılar ve ani bir saldırı ile şaşkına çevirdiler. Romalı askerler kaçınca kamp asilerin eline geçmiş oldu. Bu arada, çevrede çalıştırılan ve çoğu çoban olan birçok köle de onlara katıldı; bunlar güçlü, çevik ve silahlı kimselerdi. Diğer bazıları da isyancılara katılmış ve hafif silahlı asker ya da gözcü olarak görevlendirilmişlerdi. İsyancılara karşı gönderilen ikinci kumandan Publius Varianus'tu. Asiler önce Varianus'un vekilliğini yapan ve emrinde

> 2000 asker bulunan Furius ile çarpıştılar ve onu yenilgiye uğrattılar. Daha sonra Spartaküs, Furius ile komutanlığı paylaşan ve emrinde büyük bir ordu bulunan Cossinius'a yöneldi ve onu Salinae yakınlarında kuşattı. Cossinius büyük bir zorlukla kaçtıysa da teçhizatı Spartaküs'un eline geçti. Daha sonra Roma kampına saldıran Spartaküs, Cossinius dâhil birçok kişiyi öldürdü. Bu arada Spartaküs, Romalı kumandan Varianus ile de birçok kez çarpıştı ve başarılar kazandı. Spartaküs sürekli kendisi için en iyi sonucun ne olabileceğini düşündü ve Roma'nın gücünün üstesinden gelmeyi hayal bile etmedi. Bu nedenle, ordusunu Alplere doğru götürdü. Amacı, bu dağları aşıp kendi yurtları olan Trakya ve Gallia'ya ulaşmaktı. Ama adamları kendilerinden öylesine emindiler ki, ona itaat etmediler ve İtalya'yı baştanbaşa kat ederek her tarafı yakıp yıktılar.[9]

Burada Spartaküs isyanının ardındaki motivasyon ve isyanın bireysel olarak Spartaküs için ne ifade ettiği ile isyancı kitlenin amaçları arasında bir çatışma oluştuğunu düşünebiliriz. Yine Spartaküs'ün amacının, gladyatörlüğü, köleliğin zor ve insanlık dışı hayat koşullarından kurtarmak ve etrafındaki köleleri de bu vesileyle bu zulüm sisteminden kurtararak özgürlüğe kavuşturmak olduğunu iddia edebiliriz. Diğer yandan ayaklanan kitlenin askeri tecrübeye dayalı başarılarla ilintili özgüveninin, ayaklanmanın niteliğini değiştirdiği ve bir noktadan sonra Spartaküs'ün konumunu belirlediği de söylenebilir. Yine de her iki durumda da, yani ister bu anlatıda Spartaküs'ün hedefleri söz konusu olsun, ister ayaklanmanın özneleri kendi otonom iradelerini Spartaküs'ün iradesinden üstün tutmuş olsunlar; esas olan aslında gücün belirleyici olduğu bir hiyerarşinin, direnişin esasını belirlemiş gözüktüğüdür. Başka bir deyişle bu harekete ister gladyatör savaşı, ister köle isyanı diyelim; Spartaküs'ü ister komuta ettiği kitleye yön veren, ister birlikte savaşarak isyana ilham veren biri olarak görelim, veyahut isyanları, ister kölelerin şahsında ister Spartaküs'ün şahsında yüceltmiş olalım; sonuç itibariyle burada yüceltilen "dövüşme becerisi", buna dayalı olarak da anlatının öznesi olarak mitleştirilen ve kutsanan "kahraman"dır. Kahramanın kimliği ise bu hiyerarşiye uygun düşecek biçimde eril değerlerle donatılmış ve sadece kazanmaya; yeni bir dünya kurma idealinden çok gücü göstermeye ve hayata geçirmeye, yani mutlak bir iktidar elde etmeye dönük değerler içerisinde anlam kazanmaktadır. Pek çok kahraman mitinde karşımıza çıktığı gibi burada da karşımıza çıkan egemen olma tutkusudur; bu nedenle de kölelerin isyanı pratik-pragmatik bir yönelimle yön değiştirebilmekte, kontrolden çıkabilmektedir. Plutarkhos burada aslında kölelere biçilen değersizlik üzerinden bir hiyerarşik bakışı da benimsemiş görünmekte ve gladyatörleri ve onların sahip olduklarını varsaydığı savaş ahlakını, bununla birlikte bu ahlakın ürettiği normları yüceltmektedir. Plutarkhos'un aktarımından devam edecek olursak:

---

9 Plutarch, The Life of Crassus, http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Plutarch/Lives/Crassus*.html, Son Erişim Tarihi: 09.02.2015 p:345.

> Spartaküs aniden geri döndüğünde Romalıları öyle büyük bir bozguna uğratmıştı ki yaralı konsül yardımcısını bile zorlukla sürükleyip kurtarabilmişlerdi. Bu başarı, kölelere aşırı bir özgüven sağladığı için Spartaküs'ün sonu olmuştu. Artık savaştan kaçmayı reddediyorlar ve Spartaküs'ün emirlerine uymuyorlardı; öyle ki onu ellerindeki silahlarla tehdit ederek tam da Crassus'un istediği şeye, Romalılar'la karşı karşıya gelmek için onların bulunduğu Lucania'ya dönmeye zorladılar. Aslında Pompeius'un da gelmekte olduğunu öğrenen Crassus'un istediği buydu. Çünkü herkes Pompeius'tan başarı bekliyordu; onlara göre Pompeius hemen gelmeli ve savaş kazanılmalıydı. Bu nedenle Crassus sonuç almakta sabırsızlanıyordu. Düşmana yakın bir yerde durdu ve bir hendek kazdırdı. Ama bu sırada isyancılar bir plan yaptılar ve burada çalışan askerlere saldırdılar. Savaş büyüdü ve Spartaküs tüm orduyu savaşa sokmaktan başka çare olmadığını anladı. Spartaküs atını kölelerin önüne sürdü ve kılıcını çekerek eğer kendisi kazanırsa düşmanın sahip olduğu birçok atın zaten kendilerinin olacağını, kaybederlerse de artık ata gerek kalmayacağını söyleyerek atını öldürdü. Sonra silahların arasından Crassus'a doğru ilerledi; ona ulaşamadı ama kendisine saldıran iki yüzbaşıyı oracıkta öldürdü. Sonuçta Spartaküs köleler tarafından yalnız bırakıldı ve kendisini çevreleyen çok sayıda Romalı arasında ve çarpışarak öldü. Her ne kadar şans Crassus'dan yana olsa da; o mükemmel bir komutanlık sergilemiş ve savaşta kendi yaşamını da tehlikeye atmıştı. Buna rağmen, onun bu başarısı Pompeius'un şöhretinin artmasını gölgeleyemedi. Çünkü kaçan köleler onun ordusu ile karşılaşmışlar ve öldürülmüşlerdi. Bu arada Pompeius senatoya bir mektup yazarak Crassus köleleri bir meydan savaşında yenilgiye uğratmaya çalıştığı sırada kendisinin ayaklanmanın kökünü kazıyan asıl kişi olarak bir zafer kazandığını bildirdi. Böylece Pompeius büyük bir zafer alayı düzenleyebilmiş ama Crassus böyle bir talepte bile bulunamamıştı. Çünkü kölelere karşı kazanılan bir zafer için düzenlenmiş bir tören, onursuz ve küçültücü olacaktı."[10]

Bu noktada MS 2. yüzyılda yaşamış olan Appianos'un ayaklanma hakkındaki görüşlerine de değinebiliriz. Appianos Spartaküs isyanını köleler üzerinden oynanan bir kumara benzetmiş, bunun daha çok bir talan hareketi olduğunu ileri sürmüştür; hatta Spartaküs'ün kendisinin bile kölelerle çıkarlar üzerinden bir ortaklık kurduğunu iddia etmiştir. Dolayısıyla Appianos'a göre bunu bir özgürleşme hareketinden çok çıkar ve amaçların ortaklaşamadığı noktada güçsüzleşen ve başarısızlıkla sonuçlanan basit, bilindik ve sıradan bir güç elde etme savaşı olarak adlandırmak daha doğrudur.[11]

Bütün bu anlatıların Voltaire ve Saurin'in iyimser, Aydınlanmanın ilkelerine uygun düşecek anlatılarından farklılaştığı açıktır. Buna rağmen Aydınlanma döneminin

10 A.g.e., p:345

11 Bkz. Appian, The Civil Wars, Trans: John Carter, London: Penguin Books, 1996

Spartaküs anlatısı ile Antik Yunan kaynaklarının anlatısı arasında, içerdikleri hegemonik ve erkeksi (masculine) kodlar nedeniyle bir köprü kurulabilir ve bu anlatıları ortaklaştıran temellerin gerek isyan hareketlerine ve onun sonuçlarına, gerekse betimlemenin kendisine yön verdiği söylenebilir. Spartaküs'ün basit bir köle mi yoksa gladyatör mü olduğu meselesinin, başkaldırı davranışının önüne geçmesi ve her bir anlatıda yeniden tartışılması, bununla ilintilidir. Roma Dönemi'nin sınıf hiyerarşisi sanki anlatılar içerisinde de sürdürülmektedir; isyanın adeta kendi başına bir değeri yoktur, isyan eden ne kadar savaşçı veya ne kadar güç sahibi ise o kadar değerlidir. Yani isyan, başlı başına bir tavır, etik bir duruş olarak değil, meydan okumanın şiddeti ve etkisi ile ölçülmektedir. Yakın dönem Spartaküs anlatılarında dahi Spartaküs'ün en az "ne yaptığı" kadar "kim olduğu"nun da öne çıkarılması, düşüncedeki bu ortaklığın bir sonucu olarak okunabilir.

Howard Fast'in 1951'de yazdığı tarihi romanı *Spartaküs*'te de, Spartaküs'ün kim olduğu sorusunu belirleyen temel kriter, onun sıradan bir köle olup olmadığıdır. Bu eserde konuşturulan Cicero'nun fikirleri, döneme ilişkin köle algısı, köle ayaklanmalarının tarih yazımındaki yeri ve anlatının karakterini tayin eden küçümseyici bakış açısına dair bir eleştiri olarak ortaya çıkar. Helena ile olan konuşmasında Cicero, anlatının gerçekliği değil, değeri ve anlamı üzerinde konuşmamız gerektiğinden hareketle, Spartaküs anlatısında geçen kölelik ve yurttaşlık ayrımını ve bunun yarattığı dışlamayı değerlendirir:

> "Helena: "Ne yazıyorsun?" diye sordu. Cicero, Helena'nın yüzüne soran gözlerle baktı. Soru yerinde değildi. Sadece bir konuşma konusu açılmak istenmişti. Fakat Cicero konuşmak istemiyordu. Onun tipindeki birçok genç gibi, Cicero da kadının kendisini anlamasını beklerdi. Helena'ya sordu: "Niçin sordun?" "Çünkü bilmek istiyorum." Alçak gönüllülükle, "Köle savaşına ait bir yazı hazırlıyorum," dedi. "Yani tarih mi demek istedin?" İşte tam o sıralarda yüksek sınıftan gençler arasında tarihi yazmak moda olmaya başlamıştı. Cicero ciddiyetle reddetti: "Hayır tarih değil. Tarih yazarsam kronolojiye ihtiyacım olur. Ben daha çok olayın başlaması ve gelişmesiyle ilgileniyorum, insan Appian yolu boyunca sıralanan çarmıhlara bakınca, altı bin cansız vücut görüyor Bundan biz Romalıların kinci insanlar olduklarını çıkarabiliriz. Haksayar kişiler olup, adaletin gerektirdiğini yaptığımızı söylemek yetmez. Anlamalıyız. İhtiyarın "Delenda est Carthago" demesiyle iş bitmez. Bu dalkavukluk olur. Ben, Kartaca'nın niçin mahvedilmesi ve altı bin kölenin niçin bu şekilde öldürülmesi gerektiğini anlamak isterim."Helena gülerek, "Bazıları diyorlar ki," dedi. "Eğer köleler pazarlarda satılmaya kalkılsaydı, pek çok servet silinip gidecekti." Cicero, "Hem doğru, hem de yanlış," diye cevap verdi. "Ben görünüşün arkasında saklananı bilmek istiyorum. Köle isyanının anlamını görmek istiyorum. Hayal, Romalıların en zayıf tarafı. Ben hayallerle kendimi aldatmak istemiyorum. Bu savaştan, şu savaştan, büyük seferlerden ve büyük generallerden söz ediyoruz. Ama hiçbirimiz, hiç olmazsa fısıltıyla olsun, zamanımızı, diğer

bütün başarıları bir kara bulut gibi gölgeleyen isyandan, köle isyanından konuşmak istemiyoruz. Köle savaşından bir onur payı çıkaramayız. Kölelerin yenilmesinde de şanlı bir taraf yoktur." "Yok canım. Durumu bu kadar basitleştirmek doğru olmaz." "Öyle mi? Peki Appian yolundan gelirken çarmıha gerilen onca köle karşısında neler hissettiniz?" "Çirkin bir görünümdü. Böyle şeylere bakmaktan hiç hoşlanmam. Ama nedense arkadaşım Claudia'nın hoşuna gitti." "Peki bundan bir anlam çıkaramadınız mı?" "Ne çıkaracağım? Herkes Spartaküs'u ve çıkardığı savaşı biliyor." "Acaba? Bundan emin değilim. Hatta Crassus'un bile fazla birşey bildiğini sanmıyorum. Spartaküs bizim için bir sır olmaktan ileri gidemedi. Resmi kayıtlara göre, Spartaküs, Trakyalı bir haydut ve ücretli askerdir. Crassus'a göre Nübye madenlerinden gelmiş bir köledir. Hangisine inanacağız? Capua'daki gladyatör okulunun sahibi Batiatus öldü. Kütüphane memuru bir Yunanlı köle tarafından boğazı kesilmiş. Yani Spartaküs'la uzak yakın ilgisi olanlar ya öldüler, ya da gittiler. Peki, Spartaküs hakkında kim yazı yazacak? "Benim gibiler." "Neden sizin gibi olmayan insanlar yazmasın?" "Teşekkür ederim, şekerim. Ama ben Spartacus hakkında hiçbir şey bilmiyorum. Ondan sadece nefret ediyorum." "Niçin? "Kardeşim Caius da ondan nefret ediyor, sen nefret etmiyor musun?" "Belirli birşey hissediyorum diyemeyeceğim. Basit bir köleydi." "Acaba öyle miydi?" "Bir köle, Spartacus olmak için nasıl bir hayat yaşar? İşte çözmem gereken sır bu. Nerede başladığını, niçin başladığını anlamalıyım. Seni sıkmıyorum ya?" Cicero'da insanların derhal hissettiği içten bir hava vardı. İşte bu özelliğiyle daha sonraki yıllarda yapılan ithamlara başarıyla karşı koymasını bilmişti. "Lütfen konuşmaya devam et," dedi Helena. Roma'daki, Cicero'nun yaşındaki erkek arkadaşları sadece en son kokulardan, üzerine bahse tutuştukları gladyatörlerden, yetiştirdikleri atlardan ya da en son metreslerinden konuşurlardı: "Lütfen devam et." Cicero, "Lafa fazla güvenim yoktur," dedi. "Ben daha çok yazmaktan hoşlanırım. Korkarım ki çoğunluk senin gibi düşünüyor. Bu köle isyanının büyük bir önemi olmadığını sanıyor. Ama bakın, bütün hayatımız kölelerle ilgili. Kölelerin isyanı kazandığımız zaferlerin tümünden daha önemli bence. Buna inanır mısın? Helena başını salladı. "İspatlayabilirim. Kölelerin isyanı yüz yirmi yıl önce başladı... Esir aldığımız Kartacalılar'ın ayaklanmasıyla başladı... İki kuşak sonra, Yunanistan'da, Laurium madenlerindeki köleler ayaklandı. Birkaç yıl sonra Sicilya köleleri... Yirmi yıl sonra Köle Salvius'un idaresindeki köle savaşı başladı... Bunlar belli başlı büyük savaşlar. Arada saymak gereğini duymadığım küçük ayaklanmalar da var. Hepsi birlikte, bizimle kölelerimiz arasında bitmek tükenmek bilmez bir şekilde devam eden ve edecek olan sessiz, utanç verici bir savaştır. Hiç kimsenin hatırlamak, konuşmak istemediği, tarihçilerin yazmaktan çekindiği bir savaş... Bu savaşları kağıda geçirmekten, gerekli bir gözle incelemekten korkuyoruz.

> Çünkü köle ayaklanması, yepyeni birşey. Meçhul birşey... Uluslar, şehirler, partiler, hatta kardeşler arasında savaşlar oldu... Ama bu içimizde yepyeni bir canavar... Bütün partilere, şehirlere ve uluslara karşı koyuyor."[12]

Cicero'nun bu diyaloğundan anladığımız kadarıyla köle isyanları aslında halkın belleğinde de çarpıtılarak ve hatta değersizleştirilerek yer etmiştir. Zaferler, başarılar ve kazanılmış mücadeleler üzerinden ilerleyen tarih yazımının ihmal ettiği veya görmezden geldiği isyanlar, ezilenlerin sesi olmaktan ziyade bir karşı güç, karşı hegemonya olarak anlam kazanmaktadır. Cicero'nun bu duruma dair yorumu ilgi çekicidir; yukarıdaki diyalog içerisinde konuşturulan Cicero, şan ve şeref tutkusunun eşliğinde kutsanan savaş ve güç gösterilerinin yarattığı bir körleşmeye dikkati çekmektedir. Aynı zamanda onun bu ifadeleri, hakikati perdeleyen ve bazen de çarpıtan bu tutkunun, Roma Döneminin ritüelleri, gladyatör savaşları, gösteri ve temsil geleneği ve profan eğlence kültürü içerisinde daha da belirginleştiğini ortaya koymaktadır. Kazanma tutkusu, rakibin sahip olduğu güç ve değer ölçüsünde, kazanılan zaferin zorluğu ve alt edilen rakibin kudretine bağlı olarak "başarıya" dönüşebilmektedir; o halde kazanmak sadece birini yenmek yahut bir savaşı kazanmak değildir, bir ele geçirme, fethetme, yahut rakibin iktidarını, iradesini ve kimliğini yok etme ve hatta talep etmedir. Bu nedenle kölelere karşı kazanılan bir savaşın sonucu her zaman gerçek bir zafer olmadığı gibi, köle isyanları da isyanın öznesini, tarihin öznesi kılmanın yeterli bir sebebi değildir. Görüldüğü gibi isyanın yorumlanışı, çağın olaylara bakışını ve hiyerarşik düşünme biçimini kavramak açısından önemli ipuçları sunmaktadır.

Bu diyalogda dikkat çeken bir diğer nokta ise anlatının tarih yazımı karşısındaki değeridir. Yol boyunca çarmıha gerilmiş kölelerin sayısı, savaşın biçimi, tarihi vb. bilgiler tarih yazımına ilişkin iken, anlatı, bizim görmek ve üstüne konuşmak istediğimize ilişkindir. Bu nedenle anlatı, belirsizliği, çeşitliliği, öznelliği ve çelişkili yanları ile birlikte, bütün kurumsal pratiklere, "partilere, şehirlere ve uluslara", meydan okuyabilmektedir. Sözün, bilginin (yahut bilgi diye kabul görmüş olanın) karşısındaki gücü, hakim otoritelerin gücünü sarsarak, yeni söylemler ve yorumlar üzerinden, sorgulanmayan ortak kabullerin ve tekrarlarların karşısında yeni alternatifler yaratma imkanını açmaktadır. Böylece her bir yeni anlatı, aynı zamanda her dönemin kendi meydan okuma pratiğini de yeniden üretmekte ve geliştirmektedir. Belki de burada söz konusu olan Spartaküs'ün gücü değil, Cicero'nun da üzerinde durduğu gibi anlatının gücüdür; bizi sorgulamaya ve yeniden düşünmeye sevk eden şey de aynı zamanda onun tarihsel bir vaka olarak değil, bir anlatı olarak kalmış olmasıdır, denilebilir. Ama bu, anlatıların tarihle bağının kurulamayacağı anlamına gelmez; aksine dönemin egemen bakış açısını tam da anlatının kimliğinde ve karakterinde, anlatıya konu olan kişilerin sahip oldukları özelliklerde ve onların diğerleriyle kurdukları ilişkilerde görürüz. Bu yüzden bir taraftan da sözkonusu anlatıların karakterinin, tarihsel olana dair bilgimizi genişlettiği söylenebilir.

Spartaküs anlatısının karakteri, onu efsane haline getiren veya küçümseyen bakış açısına dair bir fikir vermektedir. Ancak burada dikkati çekmek istediğimiz nokta, bu

12 Howard Fast, Spartaküs, Çev: Orhan Selim Kunter, İstanbul: Sosyalist Yayınlar, 1996, s: 128-129

gerçeklere karşın bu anlatının nasıl olup da mitik bir anlatıya/savaşçı mitine dönüştüğüdür; kahramanlık ve devrimcilik vurgusu üzerinden ilerleyen bu anlatı, gerek bedensel açıdan gerekse erkekliği idealize eden semboller açısından kusursuz bir erkek tipolojisini takdim eden ve ona, uğradığı yenilgilere rağmen tarihte daima bir kazanan vasfı yüklemeyi isteyen, bu yolla ölümsüzleştirmeye çalışan bir yaklaşımı ortaya koymaktadır. Başlangıçta, ezilenlerin temsil edildiği bir isyanın sembolü olarak gördüğümüz Spartaküs, derinlemesine incelendiğinde, erkekliğin şiddetinin bir karşı hegemonya olarak dayatıldığı bir bakışı da ortaya koymaktadır.

Bu iddiamızı daha sonraki dönemlerde isyanlar üzerine yapılan filmler, diziler, edebiyat eserleri vb üretimler içerisindeki Spartaküs temsillerinin eril karakterine bakarak destekleyebileceğimiz gibi, onun, yine bir ezilen ve isyankar olan eşi ile olan ilişkisine ve genel olarak kadın gladyatörlerin/direnişçilerin konumuna bakarak da görebiliriz. Kadın direnişçilerin, en az diğerleri kadar etkin olmalarına rağmen isyan hareketlerinin öznesi olarak kabul görmemeleri ve hatta küçümsenmiş olmaları da bu iddiayı destekleyebilecek ayrı bir boyut olarak değerlendirmeye ihtiyaç göstermektedir. Kadınların direnişin içinde yer almalarına karşın genellikle özel hayat sınırlarında veya eğlence unsuru olarak takdim edilmelerinin yanı sıra, onlara ilişkin bilgilerin çok sınırlı olduğu, Plutharkos da dahil en eski kaynaklarda bile yeterince yer almadığı bilinmektedir.

Plutarkhos, Spartaküs'ün bir birey olarak yaşantısı ve özel hayatı hakkında da çok fazla bilgi vermemektedir, aslında gerçekte biz Spartaküs'ün bir eşi olup olmadığını da tam olarak bilmiyoruz, ancak daha sonraki romanlarda ve modern filmlerde onun üzerine, en azından anlatılar içerisinde nasıl bir kadın tipi tasarlanmış olduğu üzerine birkaç çıkarımda bulunabilecek ipuçlarını yakalayabiliyoruz. Gerek Howard Fast'in gerekse bundan önce Lewis Grassic Gibbon'un 1933'te yazdığı Spartaküs adlı eseri, yahut Arthur Koestler'in 1939'da yazdığı Gladyatörler adlı yapıtı ve döneme ilişkin benzer kaynaklar üzerine yapılmış feminist okumalar yoluyla köle isyanlarının ardındaki itici gücü oluşturmasına rağmen, anlatıda asla bir kahraman olamayan kadın karakterlerin, anlatıların her birinin kendine özgü eril karakteri içerisinde nasıl silikleştirildiğini görebiliriz.

Bir diğer nokta, bu eserlerde Spartaküs'ün sadece bir asi, direnişçi olarak resmedilmesidir; özellikle Gibbon'un Spartaküs'ü üzerinden ilerleyen feminist kritikler, kadının patriyarkal toplumdaki yerinden hareketle Spartaküs'ün konumunu da ifşa edebileceğimizi iddia etmektedirler. Kadının köle isyanları üzerindeki rolünü ve itici gücünü araştıran Gibbon'un romanına yazdığı önsözde Ian Campbell, isyanın militer yapısına da dikkat çekmektedir. Yine Gibbon'un kendisi de derinlikli bir bilgiyle yazılmış bu tarihi romanın içerisinde, erkekliğin baskın karakterini anlatı formunda da olsa ortaya koymaktadır:

> …Bir kadın, gladyatör tuniği giymiş bir kız, yere çökmüş kölelerin oluşturduğu hatların arasından geçerek gelmiş ve Spartaküs'ün yanıbaşına oturmuştu. Galyalı ve doğulu adamların saflarından bir mırıltı yükseldi. Gladyatörler hariç herkes kadını şaşkınlık veya öfke, açgözlülük veya

arzuyla süzüyordu. Kadın onlara hiç aldırmadı. Güneşin ışıkları altında, Trakyalı'nın yanıbaşında kuruldu; ufak yüzü hoştu ve kaşlarının oluşturduğu koyu çizginin altına sükûnet hâkimdi. Derken köleler bir Galyalının ayağa kalktığını gördüler. Bu, Brennus'tü. 'Genelevde ya da kulübede bir kadına evet; ama bir savaşın meclisinde oturan bir kadına hayır.'Bunu söyleyip uykulu gözlerini kırparak oturdu. Çobanlardan onaylama uğultuları yükseldi ve Bithynialıların ince, tenor kahkahalarına karıştı. Sonra bir gladyatör konuştu: 'Ben Capua'dan gelen adamlardan biriyim' dedi. "İki orduyu yendik ve bataklık kıyısına kamp kurduk. Sonra birtakım eşek sürüleri 'Yiğitçe desteğimizi sunmaya geldik; ama grubunuzun şu veya bu tarafını onaylamıyoruz,' diye anırarak kampımızın içinde dolaşmaya başladı. Şimdilik, kötü koktukları dışında, bu eşekler hakkında bildiğim fazla bir şey yok. Fakat Elpinice hakkında ben ve diğer gladyatörler çok şey biliyoruz." Trakyalının yanı başında hareketsiz duran figüre baktı. "Batiates'in *ludus*unda kim zincirlerimizi çözdü? Kraterden inmemiz için halat büken kimdi? Hatırladığım kadarıyla, bu Galyalı değildi. Hiç kuşku yok, onun, kulübede ya da genelevde işi başından aşkındı. Bunun üzerine gladyatörlerin alayları ve boğa böğürmesini andıran kahkahaları doldurdu havayı. Diğerlerinin sesi kesilmişti. Gürültüyle gülen Gannicus, Elpinice'ye küçümseyen gözlerle baksa da, Trakyalı'yla kadının ağzından tek kelime çıkmadı. Galyalı Castus ise, kadını hiç umursamaksızın, kolunu Spartaküs'ün omzuna atmış, çıplak başını gün ışığına vermişti. Kısa bir süre köle meclisinin üzerine bir sessizlik çöktü; bataklıktan gelen, başıboş, savunmasız kalmış sürülerin melemelerini duyabiliyorlardı. Derken Gershom ben Sanballat, sakalını sinirle çekiştirerek ayağa kalktı. Gördüğü yarı açık köle ağızları karşısında, kızgınlığı, bir an için, küçümsemesinin içinde yolunu kaybetti. Bu sefil ayaktakımı neyi başarabilirdi ki? Sonra öfkesi dudaklarını bulmayı başardı. "Hey güzel Tanrım, kadınlar ve eşekler üzerine dalaşmak için mi buradayız biz? Dünyada ikisinden de istemediğiniz kadar var."[13]

Elbette ki bu ifadelerde geçen eril söylemin devrimin değil, çağın ruhuna ait olduğu söylenebilir. Ancak buradaki toplumsal hareketin bir isyan mı yoksa gladyatör savaşı mı olduğuna dair tartışmayı da içerecek biçimde, eril tarih yazımı ve erkeklik anlatısı içinde Spartaküs'ün konumu üzerinde düşünerek, sömürünün veya sömürü karşıtı direnişin sembolü haline gelmiş aktörlerin ezilenleri ne kadar temsil ettiğini sorabiliriz. Bununla birlikte güç, iktidar, otorite ile isyanın özdeşleşmesinin yarattığı çelişki dikkate değer bir problem olarak karşımızda durmaktadır. Buradaki anlatı isyanın tek tek özneleri olan kölelerin anlatısı mıdır, yoksa isyana öncülük eden bir komutanın anlatısı mı? Anlatılar içerisinde söz konusu olan isyan mıdır, haklı savaş mı? Gerek Antik gerekse modern kaynaklarda geçen Spartaküs yorumlarındaki abartılmış erkeklik ve güç vurgusu

13 Lewis Grassic Gibbon, Çev: Sermet Yalçın, Spartaküs, İstanbul: Yordam Kitap, 2013, s:43

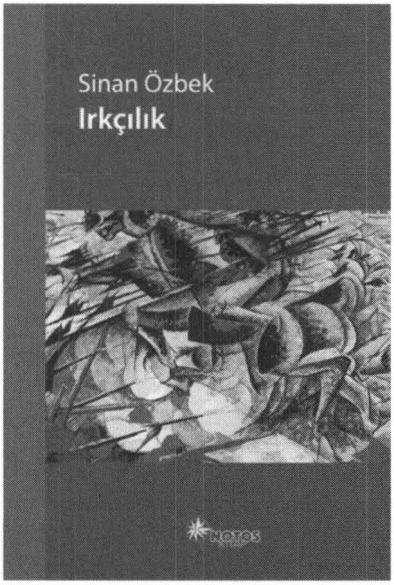
dayanaklarını tarihten ve tarih içerisinde öncü kimlikle karşımıza çıkan kahramanlık mitlerinden alıyor olabilir mi? Bu durumda trajik bir biçimde Voltaire'in haklı savaş dediği isyanın kendisinin, belli bir ezilen sınıfın üzerinde yükselmiş olduğunu iddia edebilir miyiz? Bu sorularla birlikte diyebiliriz ki modern Spartaküs yorumlarının, hatta Marks, Lenin ve Stalin'in proleterya devriminin öncüsü olarak gördükleri ve öne çıkardıkları Spartaküs yorumundan çok önceki Spartaküs anlatılarının bile, mitik ve belki militer diyebileceğimiz bir yanı vardır. Böylece Spartaküs anlatısı erkek(si)liğin (masculinity)ve erkek(si)lik temsili üzerinde yükselen gücün ve otoritenin sembolize edilmesi açısından önemli bir yer edinmiş olmaktadır. Bu durumda bu anlatının nasıl olup da daha çok ideolojik bir zemine yerleştirilerek yorumlandığı açıklık kazanmaktadır. Her çağın kendi ütopyasını kuran temel değerler içerisinde Spartaküs, farklı biçimler alan ama bu farklı biçimler içerisinde aynı zamanda sahip olduğu eril kültürün ve ideolojinin taşıyıcısı olan; meydan okuma ve savaşmayı sembolize eden, böylelikle güç ve iktidar talep eden her hareket için –bu bir karşı güç veya bir karşı hegemonya da olabilir- oldukça elverişli bir malzeme sunan bir anlatı olmuştur. Hükmetmeye, fethetmeye ve ele geçirmeye dayalı her harekette olduğu gibi bu anlatının ortaya koyduğu/varsaydığı isyan hareketlerinde de hiyerarşik bir boyut bulunmaktadır. George Orwell'ın "Bütün bir Antik Yunan ve Roma tarihi içerisinde Spartaküs ve Epiktetos'tan başka kaç kölenin ismini biliyorsunuz?"[14] sorusunda dile getirdiği yok sayma, savaşın erkeksi giysilerini ve kodlarını kuşanmış kadınların anlatı içerisindeki pozisyonu için de geçerlidir. Ezilen sınıfların sesi olarak görülen ve ikonlaştırılan Spartaküs anlatısında bile gerek sıradan kölelerle gladyatörler arasındaki ayrıma, gerekse kadın gladyatörlerin veya kölelerin pozisyonuna baktığımızda[15], daha baştan güç, hiyerarşi ve ayrımcılık üzerinde durmamız ve anlatının güncel okumalarına bu meseleleri de dahil etmemiz gerektiği açığa çıkmaktadır. Farklı Spartaküs yorumlarından bu eleştiriler yoluyla çıkartacağımız anlam, bugünün anlatısını yeniden kurmak kadar, Spartaküs temsillerinin çağın karakterine uygun bir yeniden yorumlanışının bize ne söyleyebileceğini düşünmek için de gereklidir.

14 George Orwell, The Collected Journalism and Letters of George Orwell, Vol:2 Harmondsworth: Penguin, 1980, s: 298

15 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz., Lewis Grassic Gibbon, Spartaküs, Çev: Sermet Yalçın, İstanbul: Yordam Kitap, 2013 ve Roger Dankle, Gladiators: Violence and Spectacle in Ancient Rome, New York: Routledge, 2013

Kaynaklar

-Appian, The Civil Wars, Trans: John Carter, London: Penguin Books, 1996
Dankle, Roger; Gladiators: Violence and Spectacle in Ancient Rome, New York: Routledge, 2013
-Fast, Howard; Spartaküs, Çev: Orhan Selim Kunter, İstanbul: Sosyalist Yayınlar, 1996
-Gibbon, Lewis Grassic; Spartaküs, Çev: Sermet Yalçın, İstanbul: Yordam Kitap, 2013
-Hardwick, Lorna; Reception Studies, Oxford: Oxford University Press, 2003
-John-Rubinsohn, Griffith G., Wolfgang Zeev; Spartacus' Uprising and Soviet Historical Writing, Oxford: Oxbow Books, 1987
-Orwell, George; The Collected Journalism and Letters of George Orwell, Vol:2 Harmondsworth: Penguin, 1980
-Shaw, Brent D.; Spartacus Before Marx. Princeton/Stanford Working Papers in Classics Paper No. 110516. 2005
-Plutarch; The Life of Crassus, Kaynak: http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Plutarch/Lives/Crassus*.html, Son Erişim Tarihi: 09.02.2015 p:345
-Shaw, Brent D.; Spartacus and the Slave Wars: A Brief History with Documents. Boston: Bedford/St. Martin's, 2001
-Voltaire; Correspondance Générales, Oeuvres 53 Vol:9 Letter:283, Paris: Lequan Library,1769.



Sinan Özbek
Irkçılık

Notos Kitap Yayınevi'nden
Çıktı.

Hegel'de etik yaşam (sittlichkeit) ve toplumsal hareketlerin imkânı üzerine

Selda Salman

Hegel'in *Hukuk Felsefesinin Anahatları* (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*)[1] çağının politik koşullarının ve devlet yapısının bir analizidir. Hegel, kendinden önceki filozoflardan –ama özellikle doğal bir insanlık durumu tanımlayarak insanların mutabakat etrafında oluşturdukları bir toplum ve devlet yapısı öne süren felsefecilerden– farklı olarak toplumu organik bir yapı olarak tanımlar ve bu organik yapı içerisinde birbirleriyle uyum içinde olmasını beklediği toplumsal organları analiz eder.

Hegel'de "[t]oplum denen yapı, tek tek bireylerin ya da iradelerin 'bir araya gelmesi'yle oluşmaz."[2] Çünkü tek tek bireylerin bir araya gelerek bir devlet oluşturma koşullarını, diğer bir deyişle seçim ve/veya mütabakatla oluşan devlet yapısı anlayışını, "iradenin devredilmesi" olarak anlaşılabileceğinden, mutlak gücün tek bir elde toplanmasına ve tiranlığa/zorbalığa götürebilecek bir yapı olarak görür. Dolayısıyla, Hegel'in *Hukuk Felsefesinin Anahatları* "doğa durumu" (*state of nature*), "toplumsal sözleşme" (*social contract*) felsefelerine karşı bir yanıttır da aynı zamanda.

---

1 Buradan sonra *PR* olarak kısaltılacak ve yapılan alıntılar parantez içinde bölüm numaraları ile belirtilecektir.

2 Ateşoğlu. Güçlü (ed.), "Hegel'in Erken Dönem Siyaset Felsefesinden Bir Kesit", *Alman İdealizmi II: Hegel,* Doğu Batı Yayınları, 2013, Ankara, s. 31

Hegel'i siyaset felsefesi anlamında etkileyen düşünceler/yaşantılar Antik Yunan'da filizlenmiştir. Bu durum, Helenistik dünyanın, örneğin hâlâ demokrasi dendiğinde ilk akla gelen özelliklerinden ileri gelir, özellikle de *polis* devlet olma özelliğinden. Antik Helen dünyasında birey ancak bir *polis* devlet içerisinde var olabilir; bir devletin vatandaşı olmak bireyin en önemli belirlenimidir, en büyük ceza ise toplumun dışına atılmak, bir "haymatlos" olmaktır. Platon'un *Devlet*'i ile Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* ve *Politika*'sı bu anlamda Hegel'i etkileyen temel eserler olarak sıralanır. Gerek Hegel gerek Platon "bir devletin üyesi olmadan adaletin mümkün olamayacağı"nı düşünürler; ancak Hegel'in Platon'un *Devlet*'te ortaya koyduğu, mensuplarının görev ve özelliklerine göre organize edilmiş ve bu anlamda kısmen "yapay" bir biçimde tanımlanmış devlet projesinden çok Aristoteles'in etik ve politika anlayışına yakın olduğu söylenebilir. Aristoteles'te "[y]alnızca Devlet içindedir ki insan sözcüğün tam anlamıyla iyi bir yaşam sürebilir, ve iyi yaşam insanın doğal ereği olduğu için, Devlete doğal bir toplum denmelidir."[3] Hegel'de de insanın var olmaklığı (*Dasein*) ancak ve ancak toplumsal süreçler içinde gerçekleşebilir. Diğer bir deyişle, Aristoteles'te olduğu gibi Hegel'de de sadece biyolojik bir yaşama halinden söz edilemez; yaşam aynı zamanda bir "iyi yaşam" olmalıdır da ve politik/etik kurumlar bu anlamda olmazsa olmaz öğelerdir.[4] Hegel, *polis*'in, halkın (*Volk*) bireyden önce geldiğine dair Aristotelesçi görüşü de paylaşır. Bu anlamda her tür politik felsefenin bireyden değil bireyleri de içeren etik/törel bağlardan hareket etmesi gerektiğini ileri sürer.[5]

"Hegel Grek şehir devletlerinden Roma İmparatorluğu'na geçişi topluluk anlayışının ve onunla birlikle bir kendilik (*self*) anlayışının yitişi olarak görür."[6] Grek *polis* devletinin yıkılmasından[7] Hegel'e kadar olan süreçte, Hıristiyanlığın etkisiyle devletin yerini "daha yüksek" amaçlar için "uğraşan" kilise almış ve bireyin iyi bir insan olmak için uymak zorunda olduğu kuralları artık din belirler olmuştur. Bu anlamda üzerinde yaşadığımız "somut" dünya önemini yitirirken "soyut" ve uhrevî bir dünya hayali, reel dünya düzeniyle ilgili her tür arzu ertelenmiş ve "öbür dünya" gündeme oturmuştur.

"KİMSE KENDİ ZAMANINI AŞAMAZ. ZAMANININ TİNİ ONUN DA TİNİDİR".[8]

Hegel'in zamanını etkileyen temel gelişmeler ise İngiltere ve Fransa'da yaşanıyordu. İngiltere'deki Sanayi Devrimi ve sonrası, özellikle de Fransız Devrimi... Marcuse'nin

3 Copleston, *Aristoteles*, s. 86

4 Ateşoğlu, s. 31

5 Honneth, *The Struggle for Recognition*, s. 14

6 Wood, "Hegel on Education", ss. 9-10

7 M.J. Inwood "Hegel, Plato and Greek 'Sittlichkeit'" makalesinde Hegel'in Grek yaşamının bitişine ilişkin değerlendirmesini şöyle özetler: (i) Antigone örneğinde olduğu gibi *Sittlichkeit*'ın farklı açılarının birbiri ile çatışma haline gelmesi, (ii) güncel meselelerin insanların iradelerini tatmin etmekten uzak kalarak Sokrates gibi insanların içinde bulundukları durumları kendilerine dönerek sorgulamaya başlaması ve (iii) Greklerin daha büyük çıkar/ilgilerdense kendi çıkar/ilgilerine yönelmeye başlamaları.

8 Hegel'den alıntılayan (*GP*, III, *HP*, II, 98) Inwood.

belirttiği gibi "Alman İdealizmi, Fransız Devriminin kuramı olarak adlandırılmıştır. [....] [Fransız Devrimi] Alman Reformasyonunun başlatmış olduğu çabayı, bireyin kendi yaşamının kendi gücüne güvenen efendisi olarak kurtarılmasını da tamamladı."[9] Herkesçe aşikâr olduğu gibi Fransız Devrimiyle ortaya çıkan yeni toplumsal sınıf burjuva sınıfı idi –ki Hegel'in *Sittlichkeit*'ının temel bileşenini de bu sınıf oluşturuyordu. "Hegel için sivil toplum 'burjuva toplumu'dur, çünkü bu toplumun hâkim etik ilkeleri kaynağını şehirli orta sınıftan alır."[10] Allen W. Wood'un "Hegel ve Marksizm" makalesinde belirttiği gibi Almanca *bürgerlische Gesellschaft* Fransızca *citoyen*-yurttaş ve *bourgeois*-burjuva kelimelerinin her ikisine de referans veriyor. Hegel ise "sivil toplum" terimi ile ikincisini kastediyor.[11] Her ne kadar Wood, Hegel'in daha geniş bir kavrayışla bu terimi ele aldığını söylese de burjuva sınıfının aynı zamanda bir "şehirli"lik ifadesi olduğunu da belirtmek sanırım doğru olacaktır. Ancak "Hegel burjuva toplumu hakkında şaşırtıcı derecede *dürüsttür.* Genel olarak, bu toplumun, gerçekçi, gerçeğe sadık bir tablosunu çizer; bunu yaparken de bu toplumda geçerli olan temel mekanizmaları en olgun biçimleri altında yansıtır."[12]

Açıktır ki Fransız Devriminin şiarı *liberté, egalité, fraternité* de bireylerin özgürlüğü, hukuk karşısında eşit olmaları ve ailevî bir bağ içinde devletin temel yapılarını oluşturmaları, yani dayanışma bağlamında etkisini *Hukuk Felsefesinin Anahatları* yapıtında hissettirir. Hegel'in görüşünde tarihin Fransız Devrimi ile aldığı belirleyici dönüş insanın kendi kafasına güvenmeye başlaması ve verili olgusallığı [gerçekliği] usun ölçünleri [aklın standartları] altına almayı göze alması olgusunda yatıyordu. Hegel yeni gelişimi usun [aklın] kullanımı ve yürürlükteki yaşam koşulları ile eleştirel-olmayan bir uyuşum arasında zıtlık yoluyla açımlar. 'Düşüncenin ürünü olmayan hiçbir şey us [akıl] değildir.'[13] Tam da burada belki de Hegel'in pek çok tartışmayı da içinde barındıran ünlü sözünü hatırlamakta fayda var: "Rasyonel olan edimseldir ve edimsel olan rasyoneldir (*Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig*)."[14]

ETİK YAŞAMIN GENEL BİLEŞENLERİ

Hegel'in hak-hukuk felsefesi basit olandan karmaşık olana doğru mantıksal bir çerçeve sunar. Bunu yaparken öyle bir mimari kurar ki her bir aşama tamamlanmadan bir sonraki aşamaya geçmek mümkün olmaz. Bu aynı zamanda soyut olandan somut olana, öznel alandan nesnel alana giden bir süreçtir. Bu geçişler üst üste konulan tuğlalar gibidir ve çatıyı, yani devleti oluşturana kadar olumsuzlama ve dolayımla; ancak olumsuzlayıp dışarıda bırakarak değil bir sonraki aşamaya doğru kapsayarak (*Aufhebung*) değiştirmek ve böylece "ilerlemek" olarak karşımıza çıkar.

Hukuk Felsefesinin Anahatları'nda temel zemin insanın özgürlüğüdür. Hegel'in

9 Marcuse, *Us ve Devrim*, s. 13
10 Wood, "Hegel ve Marksizm", *Alman İdealizmi II: Hegel* (Ed. Güçlü Ateşoğlu), s. 400
11 a.g.e, s. 398
12 Acar, s.231
13 Marcuse, ss.14-15 (Köşeli parantezler bana ait. S.S)
14 *PR*, s. 14

özgürlük anlayışı, sınırsız, "istenilenin istenildiği gibi eylenmesi" özgürlüğü olma anlayışından farklıdır. Hegel bunu "negatif özgürlük" olarak tanımlar ve bu içi boş bir özgürlüktür, düşünceyi uçlara, fanatizme, köktenciliğe, dolayısıyla yıkıma götürür (*PR*, § 5). İnsanın asıl özgürlüğü ise belirlenim kazanmış, sınırları ve dolayımı olan özgürlüktür. İnsan bu belirlenimle varolur (*Dasein*). Aynı zamanda bu, insan iradesinin evrensel olanla kurduğu bağdır. Bu bağ sayesinde bir tamamlanmaya, somutluğa doğru gidilir ve insan özgürlüğünün ve iradesinin soyutluğunun üzerine çıkılabilir. Birey olabilmek insanın en büyük başarısıdır; ancak bir birey olmak diğer bireyleri tanımak ve saygı duymaktan geçer (*PR*, § 35A, § 36).

Tarihsel değil ancak mantıksal bir süreç olarak bireyin varlığını mülkiyet takip eder. Burada en temel mülkiyet hakkı olarak, insanın kendi bedeni ile karşılaşırız; çünkü insan, hayatına ve bedenine de diğer şeyler gibi sahiptir. Bedenin yanı sıra özgür bir konuma sahip olmak, özel mülkiyet hakkı ve bireyin etik yaşamını, dinini, bilincini sürdürme hakkı Hegel için merkezî öneme sahip unsurlardır. Dolayısıyla köleliği yasallaştıran, özel mülkiyeti engelleyen yasalara karşıdır. Hegel'e göre "köleliğin olduğu yerde gerçek bir devlet yoktur" Kölelik, hakkın olmadığı durumda ortaya çıkar. Fakat sıklıkla altını çizmekte fayda var ki gelişmiş bir etik yaşam sistemi olmadan kişisel haklar boş soyutlamalardır.[15]

Yine de bir insanın bunlara sahip olması yeterli gelmez. Bu iyeliklerin ve Hegel'in mülkiyet olarak tanımladığı fikrî haklar, kullanım hakkı, sanat eseri sahibi olmak gibi diğer iyeliklerin de başkaları tarafından tanınması ve bunlara saygı gösterilmesi gerekir. Bu, mülkiyeti yasal bir düzleme, sözleşme aşamasına taşır.

Hegel "Soyut Hak"ta, mülkiyet hakkı ve olası yanlışları, hak ihlallerini önleyici bir önlem ve bir düzenleme sistemi olarak sözleşme ve haksızlıkların ortaya çıkma zeminleri üzerinde durur. "Ahlâkîlik" (*Moralität*) bölümünde ise oluşan hak ihlallerine karşı verilecek cezanın olası temellerini inceler ve yine değillemelerle nelerin temel alınamayacağının sökümünü gerçekleştirir. Bu anlamda atzu, amaç, niyet ve iyi kavramları ile nesnel/evrensel bir alana geçilemeyeceğini gösterir. "Ahlâkîlik" bölümüne, genel olarak, Kant'ın ahlâk anlayışının eleştirisi damgasını vurur. Kant için ahlâk yasaları empirik, *a posteriori* yasalar değil *a priori*'dir; bizi psikolojik geçmişimiz ve kişisel tarihimizden bağımsız olarak bağlar.[16] Kant'ın "üst" bir ahlâk yasasının karşısına ise Hegel, belirlenmiş ve birbiriyle uyumlu bir ahlâk yasasını koyar. Çünkü Kant ahlâkî eylemlerde "bir akıl ilkesi, bir buyruk, gereklilik gösteren bir ilke niteliği" ararken "[b]u ilkeler insanın iradesini, eylemlerini, doğada nedensel yasaların doğa olaylarını yönettiği gibi yönetmezler. Onlar sadece 'yapmalısın!' buyruğu ile bir gereklilikte ortaya çıkarlar".[17] Buna ek olarak Kant, insanın ahlâkî eylemlerini "iyi niyet" (*gute wille*)[18] ile temellendirir; Hegel için ise niyet, vicdan gibi yaklaşımlar toplumsal alandaki

15 Houlgate, "Editor's Introduction", *PR*, ss. xv, xvi

16 Knowles, s. 200

17 Heimsoeth, s. 119

18 Uluğ Nutku, *Kant'ın Felsefesi* kitabına yazdığı dipnotla Almanca *gute wille* teriminin karşılığının 'iyi irade (isteme)' olduğunu ve günlük dilden uzak bir terim olmadığını belirtir. Türkçede bu terimin bir eğilim olarak anlaşılmadığı sürece 'iyi niyet' olarak karşılamanın Kant'ın felsefesine uygun olduğunu söyler.

bir davranışı değerlendirmede temel alınamaz, bunlardan çıkarılan ilkeler evrenselin ilkeleri olarak değerlendirilemez; etik yaşam içinde, yasalar ve kuralların belirlediği çerçeveler bir davranışı belirlemelidir. Domenico Losurdo'nun belirttiği gibi "Hegel modern dünyanın, politik kurumların merkezîliği ve yasal düzenlemelerin nesnelliği tarafından karakterize edildiğini vurgular."[19] Bu anlamda rasyonel olanın edimselleşmesi halini göz önünde bulundurmak gerekir. Modern dünya devletin ve yasaların dünyasıdır, bireylerin insafına "terk edilmiş" bir dünya, azizlerin ve kahramanların dünyası değildir.

"Bu, ahlâkın tahtından indirildiği anlamına gelmez: Ahlâkî öznellik, modern etiğin/törelliğin tamamlayıcı ve yeri doldurulamaz bir parçası olan 'öznel özgürlük hakkı'nın tamamlayıcı bir parçasıdır. Bu anlamda, 'ahlâk' ve ahlâkî vicdan' 'sivil toplum ilkesi'ni oluşturur; onlar "politik anayasanın momentleri"dir."[20] Ahlâkî yaşam, öznel alana ait bir öğedir ve özne öznel özgürlük alanında tatmine ulaşmalıdır. Bu, antikiteyi modern dünyadan ayıran noktalardan biridir (*PR*, § 124). Öznel özgürlük alanı yerini nesnel özgürlük alanına bırakmalıdır ve Hegel'in sistemi etik/törel yaşama doğru ilerler. "Hegel "ahlâk" ile yasallığın birliğini savunur; bunun da etik yaşamda (*sittlichkeit*) gerçekleştiğini ileri sürer."[21]

AİLE VE SİVİL TOPLUM

Hukuk Felsefesi'nin bir sonraki aşaması ise etik yaşam, *Sittlichkeit*'tır ve aile, sivil toplum, devlet ve devletler arası ilişkileri içerir. Etik yaşama Hegel'in aile ile başlaması manidârdır. Aile, yapısı itibariyle buradan sonraki tüm aşamaların altında yatan bir yapıtaşıdır; çünkü ailede önemli olan bir bütünün parçası olmak ve kendi için bir kişi (*eine Person für sich)* olmaktan çok bir "üye" olmak (*PR*, § 158) ve bireysel isteklerden ziyade ailenin istekleri ve faydasının ön plânda olmasıdır.

Ailenin temelini "sevgi" oluşturur. Hegel'in *Etik Yaşam Sistemi'nde de* (*System der Sittlichkeit*) belirttiği gibi sevgi ilk tanınma ânıdır ve kadın ile erkek arasındaki etkileşim ile ortaya çıkar.[22] Evlilik, Hegel için, iki tarafın ailelerinin belirlediği, onların tasarrufuna bırakılmış feodal bir tanımın ötesine geçerek iki tarafın da rızasıyla gerçekleştirilmesi gereken bir kurum haline gelmiştir. Ancak evlilik de evrensele giden yolda bir adım olduğu için Hegel tarafından nesnel bir belirlenim, etik/törel bir ödev olarak tanımlanır (*PR*, § 162). Sevgi tabanında kurulan bu ilişki kendi içinde bir organizasyona doğru ilerler çünkü evlilikle birlikte malların idaresi devreye girer. Tüm kurumlarda olduğu gibi burada da ailenin ve tüm mal/mülk yönetiminin başı erkek/kocadır.[23]

---

19 Losurdo, "Ahlâki Gerilim ve Politikanın Önceliği", *Alman İdealizmi II: Hegel,* (ed. Güçlü Ateşoğlu), s. 457

20 A.g.e., s. 479

21 Acar, s. 155

22 *System der Sittlichkeit*'tan aktaran Honneth, s. 37

23 Hegel'in aile/toplum içinde kadının rolüne ilişkin tavrı hiç bir biçimde destekleyemeyeceğimiz; sadece zamanın koşulları göz önünde bulundurularak empati kurmayı deneyebileceğimiz bir yaklaşım. *PR*'nin ilgili bölümleri için bkz. *PR*, § 166, § 166A, § 171

Daha sonra üzerinde daha ayrıntılı duracağımız gibi aile ilk tanınma alanı olmanın yanı sıra yine daha sonra inceleyeceğimiz gibi ailenin en önemli işlevlerinden biri de çocukların yetiştirilmesi, özel olarak eğitimidir. Aile yapısı, üyelerinin yeni aileler kurması, ailelerin çoğalması ve böylece ailenin doğal olarak dağılması ile başka bir aşamaya, sivil toplum aşamasına ulaşır ve varlığını devam ettirse de önceliği daha nesnel olan alana, sivil topluma bırakır.

Sivil toplum, nesnel tinde ailenin içerilerek aşıldığı aşamadır ve ihtiyaçlar/ gereksinimler sistemi, adaletin yönetimi ve polis ve korporasyon olarak üç moment içerir (*PR*, § 188). Öznel ihtiyaçlar, bu ihtiyaçların karşılanması için çalışmayı beraberinde getirir, çalışma önemli bir dolayımdır ve bir toplumsallaşmaya neden olur. Birey kendi üretimi dışında diğerlerinin sahip olduğu ya da ürettiği ihtiyaçlara bu dolayımla sahip olabilir. Dolayısıyla bu aşamada ekonomik ilişkilerden bahsedilir. Toplumun, ekonomik ilişkiler temelinde tanımlanması oldukça önemli bir adımdır.

Ancak buraya biraz daha ayrıntılı bakacak olursak, ihtiyaçlar sisteminin sivil topluma geçişte ve daha sonra da inceleyeceğimiz gibi tanınma ilişkilerinde ne kadar önemli olduğunu görürüz. Çünkü ihtiyaçlar sistemi, Wood'un da altını çizdiği gibi, sadece bireyin kendi ihtiyaçlarının karşılanmasının ötesinde bir anlam taşır. Modern dünya, ihtiyaçları, yeme, barınma, giyinme gibi temel ihtiyaçlar olmaktan çıkarmış ve insanın yaşamını sürdürebilmesi için daha fazlası gerekir hale gelmiştir. Bu anlamda ihtiyaçlar sistemi de bu artan ihtiyaç ve arzuların karşılıklılık ilişkisi içerisinde giderilmesini içerecektir: İlkin, bu alanda [Gereksinimler Sistemi] bir tür evrensellik *vardır,* ama tam da burası tikelliğin alanı olduğu için böyledir bu: Sistem özel mülkiyeti varsaydığı *için* bir *karşılıklılık* (*reciprocity*) ve karşılıklı bağımlılık ağı oluşur; çünkü burada herkes başkasının gereksinimlerini karşılayacak araçları elinde tutmaktadır: "Burada amaç, öznel tikelliğin doyumudur; ama bu doyumun başkalarının gereksinimleri açısından taşıdığı anlam *yüzünden* evrensellik kendini ortaya koyar..."[24]

Yukarıda sözünü ettiğimiz gibi sivil toplumda insan ihtiyaçlarının karşılanması için çalışma ve üretme önemlidir. İnsan tüketici olarak tanımlanmış (*PR,* § 196) ve bu anlamda modern dünyanın fenomenlerinden birinin daha altı çizilmiş, önemli bir tespitte bulunulmuştur. Dolayısıyla üretim ve üretimin sağlanması için "iş" ile karşı karşıya kalırız. Çalışmak, nedereyse, insanın "insan olma süreci"nin[25] olmazsa olmazlarındandır. Hegel çalışmama halini eğitimsizlik, hatta barbarlıkla eş tutar.

Çalışma beraberinde uzmanlaşma ve iş bölümünü de getirir. Hatta modern çağ öyledir ki Hegel makinelerin bir süre sonra insanların yaptıkları işi yapmaya başlayacağını öngörür (*PR,* §198). Çalışma alanlarının gruplaşması akabinde zümreler (*estates*) belirlenir. Hegel üç farklı zümre tanımlar: Bunlar dolayımsız, formel ve evrensel zümrelerdir ve tarım,

24 Acar, s.201-202 (Tırnak içindeki alıntı *PR*, § 189)

25 Hegel'de farklı bölümlerde "insan olma" (*Dasein*) halinin altı çizilir. İnsan tanınma, eğitim, etik yaşam içinde yer alma süreçleri ile kendini var eder. Bu anlamda Hegelci felsefe varoluşçu yorumlara açıktır. Örneğin *PR* 207 no'lu bölümde Hegel açık bir biçimde bireyin ancak varoluş (*Dasein*) yoluyla edimsellik kazanabileceğini söyler.

ticaret ve endüstri ve doğrudan toplumun evrensel çıkarları ile alâkalı olan görevlileri (bürokratlar, memurlar vb) içerir (*PR,* § 202- § 207). Tüm bu süreçlerin de kendi içlerinde evrensele doğru bir eğilim içerisinde olduklarını söyleyebiliriz.

Ancak "[s]ivil toplumun bireyler için işlevi, yalnızca onların olumsal isteklerini tatmin etmek olmayıp, kişi ve özne olarak bireylerin soyut ben-imgelerine/bilinçlerine gerçeklik kazandırmaktır. Bir başka deyişle, sivil toplumda yaşamanın asıl önemi yalnızca arzuların tatminini sağlaması değil, aynı zamanda kendini gerçekleştirmek/edimselleştirmektir."[26]

Şimdiye kadar, açık bir biçimde gözlemledik ki Hegel'in hukuk felsefesi üçlü çatallanmalar üzerine kuruludur. Her bölüm de kendi içinde alt üçlü bölümlere ayrılarak daha sonra monarka kadar giden sürecin analizi yapılır. Birey de bu düzlemler içinde evrensele ne kadar yakın ise o denli kendini gerçekleştirmiş, edimsellik kazanmış ve varoluşa (*Dasein*) geçmiş sayılır.

"EŞİT BİREY" İÇİN YASA ANLAYIŞI

Tüm bu gittikçe karmaşıklaşan toplumsal ilişkiler ağı yasa ve adaleti gerektirir. Hegel hiçbir zümre ya da sınıfa ayrıcalık tanımak istemez. Bu anlamda yasa karşısında eşitliğin sağlam temeller üzerine oturtulması önemlidir ve adım adım ilerleyerek adalet ve yasa anlayışını inşa eder.

Özellikle "Etik Yaşam" bölümünde olmak üzere, kitabın tamamında fark edilebilir bir sıklıkla eğitimin öneminden bahseder Hegel. Bu konuya daha sonra değineceğiz, ancak Hegel "Adaletin Yönetimi" bölümünün hemen başında eğitimle bir mantık zinciri kurduğu için burada da kısaca değinmekte fayda var. Eğitim nesnel tin alanına geçişin ayrılmaz bir parçasıdır. Bireyin evrensel olarak tanınan ve istenen bir birey olabilmesi ancak eğitimle mümkün olur. Hegel insanın insan olarak evrensel olmasını eğitimin sağlayacağını, böylece Yahudi, Katolik, Protestan, Alman, İtalyan vb. olmasının ötesinde bir değer taşıyacağını ileri sürer (*PR,* § 209). Bu, insanların hukuken eşit varlıklar olduğunu ortaya koymanın ilk adımıdır. Çünkü adalet ancak eşitler arasında anlamlı olacak, hakların kimlik bazlı avantajlı/dezavantajlı olmaları da böylece iptal edilerek yine evrensele, nesnel olana doğru bir tavır sergilenecektir. Ancak, bu eşitliğin hukukî bir eşitlik olduğunun altını çizmemiz gerekiyor; çünkü Hegel'in devlet sisteminde sivil toplum alanında ortaya çıkan yoksulluk gibi sorunlar ve eşitsizlikler, bireylerin "fırsatlardan yararlanma" anlamında eşitliklerinin önüne geçer ya da başka bir deyişle bu sorunu ortadan kaldıracak bir çözüm sunmaz.

Yine bu bölümde "hak", "yasal olan" olarak tanımlanır (*PR,* § 212). Aslında bu tanımlamanın yolunu döşeyen taşlar, ahlâkî alanın haklar ve hukuk için temel alınamayacağı gösterilerek "Ahlâkîlik" bölümünde önceden döşenmeye başlanmıştır. Hegel için "[h]ukuk ve ahlâk, yalnızca, bireylerin özgürlüklerini ve mutluluklarını belirli ve kabul görmüş roller içinde güvence altına alan, aynı anda da kendisini bilinçli bir şekilde onlar için ortak ve

26 Wood, "Hegel ve Marksizm", *Alman İdealizmi II: Hegel*, s. 399

toplumsal amaç olarak teşkil eden bir sistemde yeşerebilir."[27] Hakkın kendisi yasa halini alır. Yasal olan haklı olandır da ve yasanın bu anlamda bağlayıcı bir gücü de vardır. Bu nedenle yasaların vatandaşlar tarafından iyi bilinmesi, haksızlığa uğrama durumunda hangi mahkemelerin yetkili olduğu bilgisine vatandaşların sahip olması gerekir. Burada bir kez daha eğitim/kültürün önemi ile karşılaşırız.

Yasalar tamamlanmış olmalıdır. Kendi içinde bir bütün arz etmelidir. Ancak aynı zamanda yeni yasal düzenlemeler için ihtiyaçlar da doğacaktır. Bu anlamda yasanın hem tamamlanmış (*complete*) hem de değişebilir olması önemlidir; çünkü yasalar bugünü temsil ettikleri kadar, gelecekte de uygulanan şeylerdir. Yasa, zamanın ihtiyaçlarına göre şekillenen, bu anlamda geçmişi ve geleceği içinde barındıran bir yapıdır. İhtiyaçlar ortadan kalkıp eski yasalar devre dışı kalırken yeni ihtiyaçlar doğrultusunda yeni yasalar gündeme gelir. Hegel'de Roma Hukuku'nun sıklıkla mevzubahis edilmesinin nedeni de burada yatar. Bu anlamda yasaların hem tam/kesin olması hem de bir açıklığa sahip olması birbiriyle olmazsa olmaz bir bağlantı içindedir (*PR*, § 216).

Yasa, bireyi ve mülkiyeti teminat altına alır. Dolayısıyla, bunlara karşı işlenecek suçlar artık bireyin değil, toplumun aleyhine suçlar olarak algılanır. Zarara uğramış taraf değil, ama artık "zarara uğramış *evrensel*" kendini ortaya çıkarır; bu, mahkemelerin ayırt edici edimsel özelliğidir. Bireylerin mahkemenin otoritesine teslim olmaları, onun verdiği karara uymaları gerekir; çünkü mahkemeler toplum için iyi olanı göz önünde bulunduran kurumlardır (*PR*, § 218, § 220).[28] Bu bağlamda da kararları saygıyı gerektirir.

KORPORASYONLAR

Sivil toplumun son ayağı korporasyonlardır. Korporasyonlar özellikle ticaret ve endüstri zümreleri bağlamında önem arz eder ve Hegel tarafından ikinci bir aile olarak tanımlanır;[29] çünkü korporasyonlarda da ailede olduğu gibi üyelerin ortak çıkarı ve üyenin iyiliğinin gözetilmesi ve eğitimi söz konusudur; ancak aileden farklı olarak, "sevgi" temelinde bir birlik değil ortak çıkarların gözetilmesi temelinde bilinçli bir birliktir. Hegel aileyi sivil toplum içinde devletin ilk etik kökü, korporasyonu ise ikinci kök olarak tanımlar (*PR*, § 255). Dolayısıyla, gerek aile gerek korporasyon devletin önemli ayaklarındandır ki korporasyondan da etik yaşamın üçüncü aşaması olarak devlete geçilir.

Korporasyonlar dolayım ve tanınma bağlamlarında önemli yapılardır; çünkü birey daha önce bilinçli olarak dahil olmadığı aile ve sivil toplum aşamalarından, bilinçli dahil olduğu bir birliğe katılır. Burada ortak amacın aslında onun da amacı olduğu bilgisine sahip olur:

> [Korporasyon], hem öz-bilinç açısından, hem de *tanınma (recognition)*

27 a.g.e, s. 397

28 "evrensel" kelimesine yapılan italik vurgu Hegel'e ait.

29 Bugünden bakıldığında, korporasyonun "aile" olarak tanımlanmasının patriyarkal sömürüye zemin hazırlayabilme tehlikesine dikkat çekmek gerekir.

> açısından ileri bir adımdır. Bu birliğin üyeleri, kendi açılarından, *bilinçli* bir biçimde evrensel ereğe yönelmekle kalmazlar; *başkalarının bilincinde* de daha üst bir düzeye yükselirler[.] [...] Bilinçteki, ikili bir anlam taşıyan bu ileri adım aynı zamanda bir eğitim sürecidir: Tikel, *bir bütünün ayrılmaz parçası olma bilincini kazanacak biçimde eğitilmiştir30* ve başkaları tarafından da öyle bilinir. Başka türlü söylendiğinde, bireyin özbilinci başkalarının onu tanımasıyla dolayımlanmıştır. Aslında, [korporasyon], iş sahibi sınıfın bencil üyelerinin gerçek çıkarlarına ilişkin doğruyu öğrendiği yerdir. Bu siyasal 'eğitim' süreci içinde, bu bireyler tikelin kökünün tümelde olduğunu görmeye başlar ve böylece 'devletin zihni' [*PR*, § 289A] düzeyine ulaşır.31

Korporasyonlar, bu nedenle hem kendi içlerinde hem de devlete geçiş aşaması olarak oldukça önemlidir.

DEVLET

Devlet, kendinde ve kendi için rasyonel (*rational*) olandır ve bireylerin en üstün ödevi devletin üyeleri olmaktır. Devlet nesnel tindir ve sadece devlet aracılığıyla bireyler nesnellik, hakikat kazanır ve etik yaşama ulaşır (*PR*, § 257,258). Devlet somut özgürlüğün edimselleşmesidir. Özel ilgi ve çıkarlar, nesnel ve evrensele doğru devlet içinde eriyerek uyumlu hale getirilmelidir; çünkü devlet, özel amaç ve refahın tek önkoşuludur.

Bu özel ilgi ve çıkarlara din de dahildir. Hegel'in devletinde din, devleti belirleyen aslî öğelerden biri değildir; aksine, dini kurumlar devletin kurallarına uyum göstermelidir. Bu anlamda Hegel, seküler ve din ile ilişkisinin liberal bir ilişki olduğu bir devlet yapısından söz eder.

Devlet etik idenin edimselliğidir. Hegel yine üçlü bir ayırım yaparak devlet idesini şöyle açıklar:

> Devlet İdesi:
>
> a) Dolaysız bir mevcudiyete sahiptir ve yalnız kendi kendisine bağımlı bir organizma olarak bireysel devlettir —İç siyasî hukuk yapısı [siyasî anayapı].
>
> b) Münferit bir devletin başka devletlerle ilişkisi halini alır — dış siyasî hukuk [uluslararası hukuk].
>
> c) Tek tek devletlerin üstünde bir tür olarak, mutlak bir güç olarak, evrensel

30 İtalik bana ait. S.S

31 Acar, s. 221. Gülnur Acar Savran "korporasyon" yerine "meslek birliği" terimini kullanmıştır. Bu metinde "korporasyon" olarak kullanıldığı için değiştirildi.

İde'dir — Evrensel tarih süreci içinde kendisini gerçekleştiren tin (*PR*, § 259).32 Hegel'in devlet anlayışının modern devletler açısından en önemli özelliklerinden biri kuvvetler ayrılığı ilkesidir; ancak, demokratik devletlerin yasama-yürütme-yargı üçgeni yerine Hegel'de yasama-yürütme-hükümdarlık/anayasal monarşi vardır. Monark son karar mercidir.33 Sistemli bir biçimde işleyen sivil toplum ve onun kurumlarının monarkın keyfî iradesine ve despotizmine engel olacağı öngörülür.

Monark her ne kadar sembolik bir lider olarak çizilmişse de seçimlerle iş başına gelen bir lider değildir; çünkü, daha önce altını çizdiğimiz gibi, Hegel seçim sisteminin bir tür sözleşme/mutabakat sistemi ve irade/güçlerin devri olarak algılanabileceğine, buna dönüşebileceğine ve bu durumun da tehlikeler doğurabileceğine işaret eder (*PR*, § 281). Burada "toplumsal sözleşme" fikrine karşı tavrı bir kez daha açık bir biçimde sergilenir. Seçim yerine, klasik monarşilerde olduğu gibi tahtın babadan en büyük oğula devredilerek hükümdarın belirlenmesini önerir (*PR*, § 286).

Buraya kadarki etik/törel yaşam aşamalarını içeren devletin, yoksulluk, eğitim gibi temel konularda önemli işlevleri olacaktır. Hegel, örneğin yoksullukla mücadelenin, bireylerin ya da kilise gibi yardım kuruluşlarının insafına bırakılmaması gerektiğini, bu durumun hem yardımı yapan hem yardımı alan açısından sıkıntılar doğurabileceğini ve yoksullukla mücadele meselesinin devlet tarafından organize edilmesi gerektiğini ileri sürer.34 Çağdaşlarını fazlasıyla kızdıran ama oldukça ilerici bir bakış açısıdır bu. Bu durum, hem din ve din kurumları ile bağlantısı bağlamında –genellikle yoksullara yapılan yardımlar kiliseler üzerinden organize edildiği için– hem de ahlâkîlik alanının kısıtlanması –yoksullara yardımın ahlâk alanından çıkarılarak etik yaşam alanına alınması– bağlamında böyledir.

Daha önce belirtildiği gibi etik yaşam alanı nesnel, evrensel alandır. Bireylerin bu alan içinde birbirleriyle ve sivil toplum, devletle uyumlu olmaları öngörülür. Bu uyum bir itaat konusu olmaktan çok bireyin dolayımlarla evrensel olana yaklaşması olarak değerlendirilmelidir. Yine Grek *polis* devletini hatırlarsak, orada da bireyin birey olabilmesinin temel koşulunun bir "yurttaş" olması olduğunu görürüz. Hegel'in devleti için de bu böyledir. Gülnur Acar Savran'ın da belirtiği gibi "[t]ekil biçimler, ya da birey varlığını toplumsal yaşamdan alır; toplumsallığının dışında, yalıtılmışlığı içinde ele alındığında birey yalnızca bir soyutlamadır."35

Hegel'in *Hukuk Felsefesinin Anahatları* sisteminin birbirini kapsayan ve üçlü çatallanmalar halinde evrensele doğru ilerleyen süreçlerden oluştuğunu söylemiştik. Her bir alanın bir üst alana ilerleyişinde temel olarak dolayımlara ihtiyaç vardır ve emek, eğitim, tanınma, hukuk ana dolayım alanları olarak görülür. İlerleyen aşamalarda da öne sürüleceği gibi toplumsal alanlar arasındaki dinamizm de bu dolayımlar sayesinde gerçekleşir. Ancak

32 Cenap Karakaya çevirisinden alınmıştır. Karakaya *Geist* kavramını "espri" olarak kullanmayı tercih etmişse de burada "tin" olarak değiştirildi ve önceki cümlelerin köşeli parantez kullanımı ile karıştırılmaması için paranteze alınmadı.

33 Bu tablo, kısmen, günümüz Hollanda, İsveç gibi ülkelerine denk düşer.

34 Losurdo, *Hegel*'de, s. 467

35 Acar, s. 171

bu dolayımlardan en önemlisinin "tanınma" olduğunu düşünüyoruz –ki karşılıklı ve özneler-arası *(intersubjective)* tanınma süreci gerçekleşmeksizin bireylerin/grupların daha nesnel alanlara geçişi, çelişkilerin azalması/ortadan kalkması mümkün olmaz.

TANINMA (ANERKENNUNG) VE "TANINMA MÜCADELESİ": ETİK YAŞAMDA ÇELİŞKİ TEMELİNDE TOPLUMSAL DÖNÜŞÜME DOĞRU

Yukarıda anahatlarıyla anlatılmaya çalışılan Hegel'in devlet tasavvuru statik bir yapı gibi görünse de kendi içinde bir dinamizme sahiptir. Bu değişimin/dönüşümün temel belirleyenleri ise tanınma/tanınma mücadelesi ve eğitim/kültür olarak belirlenebilir. Tanınma sadece *Hukuk Felsefesi* açısından değil, Hegel'in genel felsefesine yayılmış belirleyici bir unsur olarak ele alınmalı. Hukuk felsefesi alanında ise "tanınma", etik yaşamın her anında, toplumsallaşmanın tüm aşamalarında olmazsa olmaz öğelerden biri olarak çıkıyor karşımıza. Tanınmanın izini en temel ikili ilişkilerden başlayarak korporasyon ve devletler arası ilişkilere kadar pek çok yerde sürmek mümkün.

Tanınma, bir nevi, aşma ilişkisidir. Toplumsal olarak tanınan her ilişki, bireyi ya da bireyler grubunu bir üst düzeye geçirir ve farklı bir tanınma sürecine dahil eder. Birey sevgi bağı ile var olduğu ailede tanınmıştır ve bu tanınma süreci devlete kadar bir öncekileri de kapsayacak şekilde devam eder. Bunun kümülatif, ama başka bir şeyin oluşmasına doğru bir tanınma süreci olduğunu öne sürmek yanlış olmayacaktır; çünkü bu tanınma süreçlerinde *aufhebung,* yani kapsayarak-aşma söz konusudur. "Ben" aileye, zümreye, korporasyona ve nihayetinde devlete dönüşür, devlet kendinden önceki tüm aşamaları barıdırır ve onların toplamından farklı bir şeydir.

Robert R. Williams, "Hegel'in *Geist* Kavramı" isimli çalışmasında tanınmanın bir "arzu süreci" olduğundan bahseder. Arzu sadece ihtiyaçların karşılanmasına yönelik değildir, çünkü ihtiyaçlar tatmin edildiklerinde başka ihtiyaçlar açığa çıkar. Ancak, en büyük ihtiyaç özgürlüğün tanınmasıdır.[36]

Aydınlanma ile birlikte bireyin artık öz-bilinç sahibi bir özne olduğu fikri ortaya çıkmıştı. Bu Hegel için önemli bir aşamadır; çünkü böylece birey, kendi kendinin ve kendi özgürlüğünün farkına varmıştır. "Böylelikle de düşünce ile varlık arasındaki birlik gerçekleşmiştir. 'Düşüncenin kendisi ile birliği özgürlüktür, özgür iradedir.' Bilinç kendisini dışsal etkenlerden arındırıp, kendine eğilmekle özgürlüğünü gerçekleştirmiştir."[37]

Hegel, öz-bilinç uğrağını (*moment*) bir adım öteye götürerek, öz-bilincin ancak toplumsal iletişim halinde ve özneler-arası ve toplumsal etkileşimle meydana gelebileceğini ve bu anlamda bir dolayıma ihtiyacı olduğunu da ileri sürer:

> Dolayısıyla, öz-bilinç özsel olarak özneler-arası bir meydana getirmedir. Bu meydana getirme, kendinin, kendi salt doğal varoluşundan kendisini

36 Williams, "Hegel'in Geist Kavramı", *Alman İdealizmi II: Hegel* (Ed. Güçlü Ateşoğlu], p. 532
37 Acar, s. 152. (Gülnür Acar Savran'ın, "Düşüncenin kendisi ile birliği özgürlüktür, özgür iradedir." yaptığı alıntı için bkz. Hegel, *History of Philosophy,* s. 402)

> çekip çıkarmasını gerektirir; çünkü özgürlük, doğal varoluşun aşkınlığı içinde ancak kesin bir biçimde apaçıktır. Fakat tam da bu nedenden ötürü, tanınma, ne yalın verili bir şey ne de öz-devinimli [*automatic*] bir şeydir. Tanınma, reddetme ya da geri çevirme önsel uğraklarını [*moments*] aşarak ancak eklemli olarak gerçekleşir. Böylece tanınma, özsel olarak yabancılaşma, çatışma ve mücadeleyi içerir ve önvarsayar [...].[38]

Hegel'in tanınma kavramı üzerine bugüne kadar yapılan en kapsamlı çalışmalardan biri Axel Honneth'in *Struggle for Recognition* isimli kitabı, Hegel'in daha erken dönem çalışmaları üzerinden tanınmanın izini sürerek şunu ortaya çıkarmıştır: Tanınma ilişkileri içsel bir dinamiğe sahiptir; tanınma isteği bir çatışma doğurur ve bu çatışmanın sonunda tanınmanın sağlanmasıyla etik/törel yaşam içinde bir aşamaya ulaşılır; ancak bu aşama da nihai bir moment değildir, aksine yeni bir tanınma talebini doğurur. Bu anlamda çatışma daha olgun etik ilişkiler için bir gereklilik olarak ortaya çıkar. "Hegel, toplumsal mücadele kavramlaştırmasının çığır açan, yeni bir versiyonu ile tanıştırır ki buna göre özneler arasındaki pratik çelişki, kolektif toplumsal bir yaşam içinde gerçekleşen bir hareketin içinde etik bir moment olarak kavranabilir."[39]

Honneth, Hegel'in en erken eserlerinden olan *System der Sittlichkeit*'a refenransla bireylerin doğal belirlenimlerinden kurtulmalarına dair iki aşamanın altını çizer. Bunlardan ilki, daha önce de bahsettiğimiz gibi, ihtiyaçların karşılanması, koruma, bağımlılık gibi ilişkilerin olduğu ve çocuğun bakılıp yetiştirildiği ailede gerçekleşen tanınmadır. Williams, bu aşamada, ailenin tasarrufunda ya da iyeliğinde bulunan şeylerden bahseder. Bunlar aile içinde bilinir ve aile üyeleri ile bir bütünlük oluştururlar, ancak mülkiyet haline gelebilmeleri için (başka bir aile/aileler tarafından) tanınma sürecinden geçmeleri gerekir.[40] Daha sonra, ikinci bir aşama olarak, mal/mülk sahipleri arasındaki mübadele ve bununla ilgili sözleşmeye dayalı toplumsal ilişkiler devreye girer. Buradan itibaren, bireyler kendilerini yasal bir hakkın (mülkiyet) taşıyıcıları olarak görürler. Bu, özgürlük bağlamında negatif bir ilişkidir, çünkü diğerlerinin sınırları ile bireyin sınırları belirlenir.[41]

Honneth, haklı olarak, Hegel'in tanınma kavramını anlamak için yalnızca bu iki önsel tanınma ilişkisinin yeterli olmayacağını söyler ve "suç" kavramını gündeme getirir. Ancak suça gelmeden önce, *Hukuk Felsefesinin Anahatları*'ndaki etik/törel yaşam sistemiyle paralellikleri açısından ve yukarıda aile ile başlayan tanınma biçimlerini tamamlamak adına, Honneth'in Hegel'den çıkardığı tanınma biçimlerinden bahsetmekte fayda var. Honneth, Hegel'de üç tür tanınma olduğundan bahseder. Bunlar, *sevgi* temelinde aile içinde gerçekleşen tanınma, sivil toplumda *yasa* ile gerçekleşen tanınma ve devlet düzeyinde *dayanışma* ile gerçekleşen tanınma biçimleridir. Aile, *birey*de temel ve somut ihtiyaçları

38 Williams, "Hegel'in Geist Kavramı", p. 533
39 Honneth, s. 17 (Karl-Heinz Ilting'in *Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik*, bölüm 3'e referansla)
40 Williams, *Recognition*, s. 87
41 Honneth, s. 18-19

karşılarken, sivil toplumda *şahıs* formel otonomiye kavuşur ve devlet aşamasında *özne* bireysel öznellik kazanır. Ailede tanınmanın formu duygusal/sezgisel iken, sivil toplumda kavramlara dayalı ve bilişsel ve devlette ise akılsal ya da bir başka deyişle rasyoneldir. [42]

Bu sistemde mücadelenin doğmasına neden olan şey ise "suç" kavramı ile somutlaşır. Honneth, Hegel için suçun, soyut özgürlüğün olumsuz bir uygulaması olduğunu belirtir. Bu anlamda soyut hak, zora dayalı bir haktır; çünkü, mülkiyet gibi bireyin özgürlüğünün cisimleştiği "dış nesneler" noktasında bir haksızlığın oluşmasına, dolayısıyla somut hakkın ihlâline neden olur (*PR*, § 94). *Hukuk Felsefesinin Anahatları*'nda gördüğümüz gibi suç, kastî olsun ya da olmasın, bir hak ihlâlidir. Bu anlamda, hakkı ihlâl eden ve hakkı ihlâl edilmiş olan taraflar arasında bir mücadele açığa çıkar ve bu mücadelenin hakkı ihlâl edilmiş taraf tarafından yürütülmesi normaldir; çünkü bir anlamda hakkı ihlâl edilen, bütünlüğü bozulmuş olan taraftır. Honneth, Hegel'in bu süreçte bir "onur" mücadelesinden bahsettiğini söyler; çünkü "[s]adece başlangıç noktaları ele alındığında, bu çatışma vakası en talepkâr/zorlu özneler-arası parçalanma [*Entzweiung*] biçimini sunar. Bu çatışma, bireysel bir hak iddiasının ihlâline dayalı değildir artık; daha ziyade, bir bütün olarak bireyin bütünselliğinin ihlâline dayanır."[43] Ancak, elbette tek bir "onur" ve tek bir "tanınma" biçiminden bahsedilemez ve "tanınma süreci sonsuz bir biçimde değişir."[44] Honneth, burada Hegel'i, suçun gerisinde yatan sebepleri sorgulamadığı için eleştirir ve suçun ardında da yaralanmış bir tarafın varlığına işaret eder. Bu, tanınma sürecinde hem suç işleyen tarafın hem de haksızlığa uğrayan tarafın karşılıklı olarak bir tanınma beklentisi içinde olduğunun göstergesidir. Dolayısıyla tanınma mücadelesi aynı zamanda bir "onur" mücadelesidir de.[45] Bu minvalde, toplumsal çatışmalar da bir aşağılanma/reddetme/tanımamadan bir ölüm-kalım mücadelesi haline dönüşür; çünkü kişinin/kişilerin bütünlüğü tehlikeye girer. "Bu bağlamda, doğal etik yaşamı sarsan toplumsal çatışmalar, özneyi birbirlerine bağlı ama yine de tamamen bireyleşmiş bireyler olarak birbirlerini karşılıklı tanımaya hazırlar."[46]

Tanınma süreci, sonucu öngörülebilir bir süreç değildir; başka bir deyişle, tanınma talebinde bulunan tarafın tanınmasını garanti altına alan bir süreç olmaktan uzaktır. Robert R. Williams da karşılıklı tanınmanın verili bir durum ya da bir başarı hikâyesi olmasının zorunlu bir durum olmadığından bahseder: "[...] mücadele her zaman mümkündür ve *Anerkennen*'de bir başarısızlık (*failure*) (*Nichtanerkennen*) [tanınmama], reddetme, geri çevrilme haline işaret eder. Çatışmalar özneler-arası ilişkinin olası şekillerinden biridir; tanınmanın reddedilmesi, ilişkinin reddi anlamına gelir [...]."[47] Bu durum, toplumsalmücadelelerin süreğenliğinin bir imaresi olarak ele alınabilir.

Ancak Williams, haklı bir biçimde, Hegel için özneler-arası ilişkinin çatışma ya da yabancılaşma olarak tanımlanmadığına dikkat çeker. Özellikle Hegel'in erken dönem

42 A.g.e., s. 25
43 A.g.e., s. 22
44 Williams, *Recognition*, s. 88
45 Ahmet İnsel de Gezi olaylarını tanımlarken "Haysiyet Ayaklanması" tabirini kullanmıştı.
46 Honneth, s. 23, 24
47 Williams, *Recognition,* s. 87

yazılarında sevgi ve uzlaşmanın da diğer ihtimaller olarak belirdiğinin altını çizer ve tanınmanın diğerini elimine etme anlamına gelmediğini; ancak "diğerinin gözünde bir şey ifade etmek, onaylanmak ve diğeri tarafından saygı duyulmak" olduğunu belirtir; yine de "Hegel, sevginin toplumsal ve etik bir ilke olarak sınırlarını fark eder."[48]

Hegel'in *System der Sittlichkeit*'ta başlattığı bu tanınma mücadelesi anlayışı kısmen *Jena*'da devam etse de yukarıda Williams'tan aktararak bahsettiğimiz nedenle, *Hukuk Felsefesinin Anahatları*'nda ağırlığını eğitime (*Bildung*) bırakır. Burada zaman zaman da altını çizdiğimiz gibi Hegel'in bu yapıtın hemen hemen her bölümünde eğitimin önemini vurguladığını görürüz ve etik yaşamın farklı aşamaları için farklı eğitim anlayışları ortaya çıkmaya başlar.

EĞİTİM (BILDUNG): ETİK YAŞAMDA UYUM/UZLAŞMA TEMELİNDE TOPLUMSAL DÖNÜŞÜMÜN İMKÂNI

Hegel'in *Bildung* kavramı Türkçe "eğitim", "kültür" İngilizcede ise *education* olarak çeviriliyor. *Hukuk Felsefesinin Anahatları*'daki kullanımları değerlendirildiğinde eğitimin birbirinden farklı tanımları ile karşı karşıya kalırız.

Allen Wood, "Hegel on Education" başlıklı makalesinin "Concept of Bildung" alt başlığında *Bildung*'un "formasyon", "gelişim" ya da "kültür" olarak pek çok farklı bağlamda ele alınabileceğinden bahsediyor:

> Hegel'e göre [bu] terim toplumsal ve tarihsel bir süreç olarak ele alınan tin (*Geist*) ya da usun biçimlendirici (*formative*) öz-gelişimine tekabül eder. *Bildung* tinsel bir varlığın (*entity*) –bir insan, bir toplum, tarihî bir gelenek– yaşam sürecinin parçasıdır. Öncelikli olarak bir öğretmenin bilgiyi iletmesiyle gerçekleşmez; bunun yerine, Hegel'in "deneyim" (*experience*) dediği, keşfetme süreci içinde kişiliğini/kendiliğini edimselleştirme ile uğraşırken tinsel bir varlığın kendi kimliğini/özdeşliğini ya da kişiliğini/kendiliğini keşfettiği esnada gerçekleşen çatışma içindeki bir süreç vasıtasıyla oluşur.[49]

Eğitim nedereyse tüm toplumsallaşma süreçlerinin olmazsa olmazıdır ve ilk tanınma ilişkisinin gerçekleştiği aile, eğitimin de karşılaşıldığı ilk toplumsal birimdir. "Ebeveynlerin amacı çocuklarını yetiştirirken onları oldukları gibi kalmalarından memnun etmek olmamalı, disiplin aracılığıyla kapasitelerini geliştirmek, keyfî iradelerinin üzerine çıkarmak

48 A.g.e., s. 89

49 Wood, "Hegel on Education", s. 3 (Allen W. Wood'un "Hegel on Education" makalesi www.web.stanford.edu/~allenw/webpapers/HegelEd.doc adresinden indirildiği için buradaki sayfa numaraları referans alınmıştır. Makale, editörlüğünü Amélie O. Rorty'nin yaptığı *Philosopy as Education* (1998) isimli kitapta yer alıyor.)

ve yetişkinlerin dünyasının değerlerini bilmek olmalıdır."[50] Böylece bireylerin doğal bir biçimde aileden ayrılabilmelerine vesile olacak özgüven ve özgürlüğe kavuşmaları sağlanır.[51] Okul ise *"aile ile gerçek dünya arasında durur...* [okul] insanın aile çemberinden dünyaya yöneldiği ara alandır (*middle-sphere*)."[52]

Eğitim Hegel için öylesine önemlidir ki ailelerin bile inisiyatifine bırakılmamalıdır. Nitekim aile eğitimle ilgili görevlerini yerine getirmekte başarısız olur ya da bir zaafiyet gösterirse bu hakkı sivil toplum devralır ve çocukların eğitimi ebeveynler tarafından değil başkaları tarafından tamamlanabilir (PR, § 239). Bu bağlamda sivil toplum, eğitimin sürdürülmesi ve uygun bir biçimde sağlanması için bir emniyet sübabı işlevi görür.

Etik kurumlar, bireyin çıkarlarını/ilgilerini toplumsal bütününkülerle uyum içine sokar.[53] Her ne kadar günümüz vahşi-kapitalist devletlerinde bu sürecin iyi niyetle işlemediği aşikâr olsa da Hegel için bu uyumun mutlaka olumsuz bir süreç olduğundan bahsedemeyiz; ama elbette Hegel'in devleti bugünkü devlet değildir, aslında tam anlamıyla kendi çağının devleti de değildir. Grek *polis* devletine duyulan özlemin geri çağırılarak Aydınlanma ve Fransız Devrimi sonrası gelişen modern dünyaya uyarlanmış hali olduğunu söyleyebiliriz kabaca. Bu anlamda, hem reel hem Platoncudur. Dolayısıyla eğitim aracılığıyla toplumsal değerlerin taşınması illâ "muhafazakâr" bir anlam taşımaz.

Hegel genel olarak toplumun olumsuz yönlerinden bahsetmez. O, insanlığın olumsuz yönlerinin farkında olmakla birlikte, bunlar üzerinde durmaktansa bu olumsuzlukların nasıl "ehlileştirilebileceği"nin yollarını arar gibidir. Öznellik dolayımsız, kendi başına bırakıldığında kötüye yaklaşır. Hegel bunu açık bir biçimde dile getirmemiş olsa da insanın içindeki "canavar"ın eğitimle bastırılmasının yolunu arar sanki. "Formel öznellik olarak bilinç, her an *kötü*ye dönebilme ihtimalini içerir" (*PR,* § 139). Stephen Houlgate de Knox'un *Hukuk Felsefesinin Anahatları* çevirisinin "Giriş" bölümünde (*PR,* § 139'a da referans vererek) Hegel'in derslerinde insanın kötüyü isteyebileceğinden, ama ihtiyaç duymayacağı bir şey olduğundan bahsedildiğini iletir ve açıklar:

> Aynı şey suç ve yoksulluk için de doğrudur. Onunla her birinin ilişkilendiği özgürlük alanı/sferi kendi başına alınırsa, o zaman her biri zorunlulukla ortaya çıkar; gelgelelim, ilgili alan/sfer daha üst/yüksek bir alana/sfere dâhil olursa, [o zaman] zorunlulukla ortaya çıkmaz. Soyut hak/hukuk ahlâkî özgürlük bağlamında, ahlâkî özgürlük etik özgürlük bağlamında ve de sivil toplum korporasyonlar ve rasyonel devlet bağlamında kurulursa, o zaman suç, kötü ve yoksulluk yapısal zorunluluklar olmayacaktır artık (yaşamın –"kapris, şans ve hata" gibi– olumsallıklarından dolayı olsalar da, olanaklılık olarak kalacaklardır).[54]

50 A.g.e., s. 21
51 *PR*, § 175'ten alıntılayan Wood.
52 Hegel, *Werke*, 4:348-349'dan alıntılayan Wood, "Hegel on Education" s. 21
53 Wood, "Hegel on Education", s. 12
54 Houlgate, "Introduction", *Outlines of Philosophy of Right,* s. xxxii, Güçlü Ateşoğlu çevirisinden.

Bu durum, Hegel'in etik yaşamda özellikle alanlar/sferler arası geçişlerde eğitimden bahsetmesinin rastlantısal olmadığını düşündürür. Modern dünyada insanın istekleri, güdüleri, arzuları öylesine fazladır ki bunları tatmin etmek uygun bir eğitimle kişinin kendisinin dışına çıkarak kendi güdülerine dışarıdan bakabilmesi ile mümkündür.[55]

Daha önce de söylediğimiz gibi eğitim toplumun tüm unsurları için geçerlidir. İnsanlar kültür, iş kolu vb. etkinlikler üzerinden de bir *Bildung* sürecinden geçerler. Örneğin "[ç]alışmanın sivil toplumdaki asıl işlevi, ihtiyaçların doyurulması değil, eğitimdir."[56] Bu anlamda kurumsal olarak incelenebilecek bir şey olmaktan da çıkar; çünkü "[...] eğitim, kendini dışsallaştırma yoluyla doğal durumun geride bırakılması ve tam da bu dışsallaşmada, *bu doğanın ya da özün* edimselleşmesi demektir.* Bu açıklamaya göre, eğitim kendi içinde, hukuk, emek, mübadele gibi çeşitli dolayımları barındıran bir kategoridir."[57] Belki de her aşamada farklı bir eğitim süreci ihtiyacı nedeniyle Hegel *Hukuk Felsefesinin Anahatları*'nda eğitimin önemine ciddi bir ağırlık verse de onu ayrı bir başlık altında incelemez, yeri geldikçe vurgu yapar.

Gülnur Acar Savran da Hegel'in "tinin kültür dünyasında zenginleştiği"ni saptadığından bahseder. "[...] [K]ültür, Hegel için, tinin daha üst bilinç düzeylerine yükselmesi demektir; tin bu dolayım aracılığıyla mutlak özgürlük anına doğru devinir."[58]

SONUÇ: ÇATIŞAN DEĞİL, UZLAŞAN TOPLUMUN TEMELLERİ

Hegel'in devlet sisteminin devinim içermeyen bir sistem olduğu ve sorunların "dondurularak" bırakıldığı, yoksulluk gibi derin sorunlara bir çözüm getirilmediği eleştirisiyle sık sık karşılaşılır. Hegel'in hukuk sisteminin, sivil toplum ve devlete eleştirel olmayan bir gerçekçilikle baktığı ve sivil toplum-devlet mekanizmalarını "dondurduğu", "mutlaklaştırdığı"[59] öne sürülebilirse de bu Hegel'i bağlam dışına taşımak anlamına da gelebilir.

Hegel, *Hukuk Felsefesinin Anahatları*'nda toplumsal çelişki ve çatışmaları ön plâna çıkararak düşünmez; bunun nedeninin, daha önce de belirttiğimiz gibi, kendi etik yaşam sisteminde çelişkilerin derinleşmesinden çok, olumlu anlamda uzlaşmaya yakın olması ve sorunları uzlaşma, nesnel olana doğru bir hareketle bir üst alana taşıma isteği olduğunu söyleyebiliriz. Bunu, yeni bir toplum/devlet kuruluşu aşamasındaki değer ve güdüleri ve çelişkilerden ziyade ortaklıkların yüceltildiği dönemleri göz önünde bulundurur gibi değerlendirmek de mümkün.

Yukarıda bahsettiğimiz gibi gerek tanınma süreçlerinde gerek eğitimle ilgili süreçlerde Hegel,

---

55 Knowles, s. 187

56 Wood, "Hegel ve Marksizm", *Hegel,* s. 399

57 Acar, s. 189 (* ile işaretlenmiş bölümde Hukuk Felsefesi 151 Ek'e referans veriyor: "Eğitim insanı ahlâksallaştırma sanatıdır. Sezgisel düzeyde... başlar ve... bu sezgisel doğayı ikinci, zihinsel bir doğaya dönüştürme yolunu gösterir; ve bu zihinsel düzeyi (insanların) bir alışkanlığı haline getirir. Bu noktada, doğal irade ile nesnel irade arasındaki çatışma ortadan kalkar...")

58 Acar, s. 174

59 A.g.e., s. 231

toplumsal/bireysel bir "hareket"in imkânına işaret eder. Tanınma sürecindeki mücadelenin nesnel olana doğru çözümlenmesinden yana olması, kendi felsefi sistemi içinde tutarlı bir adımdır; ancak bu çelişkilerin bastırıldığı, dondurulduğu anlamına gelmez.

Söz gelimi, Honneth'in tanınma üzerinde ısrarla durmasının temel sebebi, tanınma için verilen mücadeleyi toplumun dönüşebilirliği adına itici ve üretken bir güç olarak görmesidir.[60] Hegel'in sisteminin ele alınarak ilerletilmesi ile sosyal mücadelelere, dinamizme olanak tanıyan bir felsefi yaklaşıma sahip olunabilir. Bu anlamda Honneth, sosyal psikoloji alanının da bilgisine başvurarak, Hegel'in "sistem"indeki aşamaları tanınma ışığında takip ederek yorumlar ve süphesiz ki tanınma/tanınmama pek çok toplumsal ilişkiyi belirleme gücüne sahiptir. Bugünün okuması olarak bakıldığında tanınma mücadelesi fazlasıyla karmaşıklaşmış toplumsal yapıları, özneler-arası ve özneler-devlet arasındaki ilişkileri ve hareketleri açıklamakta yeterli olmayabilir; ancak bazı gerçekliklerin anlaşılmasında açıklayıcı bir etkisi de olacağı ortadadır. Honneth'in de ileri sürdüğü gibi Hegel genel olarak toplumsal/etik yaşamdan bahsederken tek tek bireylerin/toplulukların hikâyeleri üzerinde durmaz.[61] Ve yine Hegel, etik yaşamın tanınma teorisi üzerine kurulduğunu ileri sürmez;[62] çünkü Hegel'de asıl vurgu çatışma değil birlikte yaşama duyulan saygı ve dayanışmadır.

Değişim, Hegel felsefesinde yasalarda yapılan yanlışları —ya fazlasıyla soyut ya da fazlasıyla formalist oldukları için— düzeltmek için zorunludur; bu anlamda statik bir devlet yapısından da bahsedilmediğinin ipuçlarını verir. Aslında "[...]Hegel, çelişki kategorisiyle somut dünyanın dinamizmini ilan eder. Ona göre doğruya, ancak, çok özel bir süreç sonunda varılabilir: Bu süreçte, sürekli olarak çelişkilere yol açan belirlenimler bütünü giderek daha somut hale getirirler; sonuçta somut gerçeklik bütünde içerilmiştir."[63]

Çatışmanın olumsuzlanmasının, yaşadığımız çağın politik felsefesi için kolay kabul edilebilir bir düşünce olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü bugün artık "uzlaşma", negatif anlamda, "ödün verme" olarak algılanıyor (Belki de bu anlamda tartışmaları hâlâ soyut özgürlük alanı içinden yürütüyor olduğumuz ileri sürülebilir). Hegel'den sonraki tarihî süreçte de Hegel'in bahsettiği kurumların her biri, devletin toplumsal mücadeleleri bastırmak, yatıştırmak, zor kullanarak sönümlendirmek ve (polis örneğinde olduğu gibi toplumun güvenliğini sağlamadan çok) doğrudan şiddet araçları haline gelmiştir. *Hukuk Felsefesinin Anahatları*'nın yazılmasından yaklaşık yüz elli yıl sonra, özellikle Fransa'da yaşayan Althusser ve Foucault gibi düşünürler devlet, aile, eğitim kurumlarını varolan/kapitalist sistemin araçları ve insanları kontrol altında tutma yöntemleri olarak değerlendirirerek büyük yankılar uyandıran düşünceler ileri sürmüşler ve toplumsal gerçeklik bu düşüncelerinde haklı olduklarını göstermiştir. Bugün artık, çatışmasız, ortak iyilik üzerinden hareket eden ve bunu ön plâna alan, barış içinde yaşayan bir toplum/devlet hayali/kurgusu bir ütopya olarak damgalanır.

---

60 Honneth, s. 49
61 Honneth, s. 56-57
62 A.g.e., s. 62
63 Acar, s. 162 (Hegel, *Philosophy of History*'ye referansla)

Peki Hegel'in tezi bir ütopya mıdır?

Buraya kadar gerek tanınma gerek eğitim süreçlerinin toplumsal dinamikler açısından ifade ettiği anlamları incelemeye çalıştık. Hegel'e döndüğümüzde ise bu incelemenin başına da dönmüş oluruz; diğer bir deyişle *polis* fikri ışığında bir yurttaşlık, *bir arada ve uyum içinde yaşama* anlayışına. Bu anlayışta Hegel aslında bugün pek çoğumuzun hayalini kurduğu bir toplum yapısından bahsediyor gibi görünüyor. Bunu ütopik bir devlet anlayışı olarak kurmadığı ve böyle temellendirmediği açık. Ancak bu kurgunun günümüz siyaset felsefesi açısından fazlasıyla "iyimser" olduğunu da belirtmek gerekir.

Houlgate'in de ileri sürdüğü gibi Hegel'de özgürlüğün teminatı devlettir. Bu nedenle devlete ve kurumlarına karşı güven önemli bir öğedir ve devletin kurumlarından sürekli olarak kuşku duyulmaması gerekir.[64] Ancak,

> [b]u arada, özgür bir devletin, içinde hiçbir müzakerenin ya da sorgulamanın olmadığı bir devlet olduğu anlamına gelmez bu. Bilâkis. Hegel, onu, evrensel meselelere dair bilgi, müzakere ve kararlar için kamusal bir mekân/uzam sağlamada, yasa koyucu kurulların belirleyici işlevi olarak görür (*PR* §314); o, aynı zamanda, kamusal müzakerelerin dışarıda bu kurullarda yürütülmesini ve kamuoyunun bu müzakerelerde "büyük bir güç" olduğunu kabul eder. Aslında müzakere ve tartışma modern devletlerde öyle önemlidir ki, "günümüzde otoriter olacak olan" kendi otoritesini, her şeyin üstünde, "içgörü ve argüman"dan türetir (*PR* §316 Ek). Gelgelelim, Hegel'in işaret ettiği nokta, böyle bir kamusal tartışmanın kendisinin devletin kurumlarına ve bir kurumun da diğerine temel bir güvenini önceden varsayar. Başka deyişle, bizim için birlikte yaşamamızı ve de meseleleri birbirimizle özgürce ve açık bir biçimde tartışmamızı mümkün kılan şey, "herkesin sahip olduğu temel bir düzen hissi"dir (*PR* §268 Ek).

Hegel'in etik yaşam sistemi dışlayıcı olmaktan çok kucaklayıcıdır. *Hukuk Felsefesinin Anahatları*'nda diğer uluslara, dinlere mensup kimlikler toplum içinde ayrışmış ve sorunsal yapılar olarak değerlendirilmez, aksine bu kimlikler insanlık üst-kimliğinde ele alınır, birleştirilir.

> Bu eğitimin, *düşünme* olarak evrensellik formundaki kişinin bilincinin parçasıdır –ki ben *evrensel* bir birey olarak kavranırım, bu [bağlamda] *herkes* özdeş/aynıdır. Bir *insan, insan olduğu için böyle ele alınır*; bir Yahudi, Katolik, Protestan, Alman, İtalyan vb olduğu için değil. *Düşüncenin* amacı olan bu bilinç sonsuz bir öneme sahiptir ve sadece devletin somut yaşamına karşı –*kozmopolitizm* gibi– belirlenmiş bir pozisyon kazanırsa yetersiz kalır (*PR*, § 209).[65]

64 Houlgate, xxix

65 İngilizce'sinden tercüme edildi. **İngilizce çevirisi:** "It is part of education, of *thinking* as

Hegel'in, savaşı bir gerçeklik ve hatta toplumları yenileyen bir özellik olarak gördüğünün farkındayız; ancak savaş, toplumsal bileşenlerle devlet arasında değil, devletler arasında cereyan eder. Buna ek olarak, savaşa vurgu yaparken dahi bunun, herhangi bir uzlaşmaya varılamamasının, bir anlaşma sağlanamamasının son aşaması olduğunu belirtir ve devletlerin asıl amacının ortak refah olduğuna vurgu yapar. (*PR*, §§ 334-339)

Hegel'in için etik yaşam ve toplum özünde saldırgan bir yapı değildir; çünkü bireylerin özgürlüklerini ve haklarını güvence altına alır ve korur.[66] Hegel'in devletin din ve bilim kurumları ile mesafeli olması gerektiğini vurgulaması (*PR*, § 270) ve bu kurumlarla devlet arasında seküler bir yaklaşımı benimsemiş olmasını da bunun bir parçası olarak görebiliriz.

Hegel'in etik yaşamda yoksulluk dışında büyük çelişkiler, çatışmalar ve kavgalardan bahsetmediği açık; çünkü Allen Wood'un "Hegel on Education" makalesinin sonlarında belirttiği gibi Hegel insanları eşit ve birbirlerine saygı duyması gereken yurttaşlar olarak görür. Hegel'in yukarıda alıntıladığımız bölümde bahsettiği, insanın sadece insanlığından kaynaklı bir evrenselliğe sahip olduğunun söylenmesi ve bu anlamda herhangi bir *ayrıma* tâbî tutulmaması –Hegel'den bağımsız olsa da– bugünün toplumsal/politik dünyasında mücadele eden etnik, politik, cinsel vb. grupların en önemli şiarlarından birini oluşturuyor. Ve bugün sadece yukarıda sıraladığımız bu düşünceler bile ciddi politik talepler olarak duruyor karşımızda.

---

consciousness of the individual [*des Einzelnen*] in the form of universality, that I am apprehended as a *universal* person, in which [respect] *all* are identical. *A human being counts as such because he is a human being*, not because he is a Jew, Catholic, Protestant, German, Italian, etc. This consciousness, which is the aim of thought, is of infinite importance, and it is inadequate only if it adopts a fixed position - for example, as *cosmopolitanism* - in opposition to the concrete life of the state." **Cenap Karakaya çevirisinde:** "Ben'in, içinde her şeyin aynılık halinde bulunduğu evrensel bir şahıs olarak kavranması, kültür sayesinde, düşünce (bireyin evrensellik formu içindeki bilinci olarak düşünce) sayesinde olur. İnsan, musevi, katolik, protestan, alman veya İtalyan olduğu için değil, insan olduğu için insandır. Evrensel düşüncenin değerinin bu şekilde bilincine varılması, sonsuz bir önem taşır. Bu bilinç, ancak kozmopolitizm şeklinde kristalleşip, devletin hayatına karşı tavır aldığı zaman yanlış bir bilinç olur."

66 Williams, *Recognition*, s. 88

Kaynaklar

Ateşoğlu, Güçlü (ed.), "Hegel'in Erken Dönem Siyaset Felsefesinden Bir Kesit", *Alman İdealizmi II: Hegel,* Doğu Batı Yayınları, 2013, Ankara

Copleston, Frederick, *Aristoteles,* (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, 1997, İstanbul

Hegel, W. F., *Elements of the Philosopy of Right,* (ed. Allen W. Wood), Cambridge University Press, 2014, New York

Heimsoeth, Heinz, *Kant'ın Felsefesi,* (çev. Takiyettin Mengüşoğlu), Doğu Batı Yayınları, 2014, Ankara

Honneth, Axel, *Struggle for Recognition: The Moral Grammer of Social Conflicts,* The MIT Press, 1995, Cambridge

Houlgate, "Introduction", *Outlines of Philosophy of Right* (Çev. T.M. Knox), Oxford University Press, 2008, New York

Inwood, M. J., "Hegel, Plato and Greek 'Sittlichkeit'", *The State and Civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy* (ed. Z. A. Pelczynski, Cambridge University Press, 1984, Cambridge

Knowles, Dudley, *Hegel and the History of Right,* Routledge, 2002, Londra

Losurdo, Domenico, "Ahlâki Gerilim ve Politikanın Önceliği", *Hegel* (Ed. Güçlü Ateşoğlu), Doğu Batı Yayınları, 2013, Ankara

Marcuse, Herbert, *Us ve Devrim* (çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, 2013, İstanbul

Acar Savran, Gülnur, *Sivil Toplum ve Ötesi: Rousseau, Hegel, Marx*, Dipnot Yayınları, 2013, Ankara

Williams, *Robert R.,* "Hegel'in Geist Kavramı", *Hegel* (Ed. Güçlü Ateşoğlu), Doğu Batı Yayınları, 2013, Ankara

Williams, Robert R., *Recognition: Fichte and Hegel on the Other,* State University of New York Press, Albany, 1992

Wood, Allen W., "Hegel on Education", *Philosopy as Education* (Ed. Amélie O. Rorty), Roudledge, Londra, 1998 [makale olarak www.web.stanford.edu/~allenw/webpapers/HegelEd.doc adresinden indirilmiş ve kullanılmıştır.]

Wood, Allen W., "Hegel ve Marksizm", *Hegel* (ed. Güçlü Ateşoğlu), Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2013

Hannah Arendt: politikanın varlık nedeni olarak özgürlük

Irmak Güngör

GİRİŞ

> *"Bu tasa ve endişelere elinizdeki kitabın vereceği bir yanıt yoktur. Yanıtlar gündelik yaşamda verilir ve kitlenin mutabakatına konu olan pratik siyasi mevzulardır; güya burada haklarında tek bir çözümün mümkün olduğu bir takım sorunlarla uğraşıyormuşuz gibi görünüyor, ama yanıtlar asla teorik mütalâalarda ve tek bir kişinin görüşünde bulunamaz. Benim ilerleyen sayfalarda önerdiğim şey, en yeni deneyimlerimiz ve yakın dönem korkularımızı çıkış noktası olarak alarak insanlık durumunu yeniden düşünmektir"*[1]

Bu satırlar Arendt'in *İnsanlık Durumu* adlı metninin giriş kısmından alınmıştır. Arendt kitabının ana konusunu "yaptıklarımız" olarak belirler. Kendisini filozof değil, bir siyaset bilimcisi olarak tanımlamasıyla aynı nedenden ötürü, yanıtların da günlük yaşamda

1 Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, (İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2009), s. 32.

verileceğini savunur: dünyada insan değil insanlar yaşamaktadır, dolayısıyla onun asıl ilgi konusu insan değil, dünyada yaşayan ve dünyayı kaplayan insanlıktır. Arendt insanların "çoğulluk" durumunu düşüncesinin temeline alır; fakat bu çoğulluk, çoğunluğun farklılıklarının –ortak bir kavram vb. aracılığıyla- bir potada eritildiği homojen bir "toplum"a işaret etmez. İnsan doğası hakkındaki –teolojik- soru cevaplanamaz olarak kalsa da, Arendt'e göre kendisinden emin olabileceğimiz en temel olgu, dünyadaki insanların her birinin farklı olduğu ve farklı olacağıdır. Dolayısıyla Arendt'e göre insanın kendisini ve özgürlüğünü gerçekleştirmesi ancak bu farklılığın ortaya konmasıyla olacaktır. İnsanın çoğulluk durumundan yola çıkan Arendt, tarih boyunca bu çoğulluk ve farklılık durumunu en çok göz önünde bulunduran ve en konuşkan olarak gördüğü antik Yunan *Polis* yaşamından/ düşüncesinden beslenir.

Arendt'i söylediklerini söylemeye, yaptıklarımız üzerine düşünmeye iten – şüphesiz her fikrin üretilmesinde olduğu gibi- içerisinde bulunduğu tarihsel koşullar, durumlardır. Arendt iki dünya savaşını yaşamış Yahudi bir kadın olarak şüphesiz dünyanın içerisinde bulunduğu karmaşık durumu en yakıcı bir biçimiyle yaşamıştır. O'na göre yaşadığı dönemde "geleceğimiz hiç bu denli öngörüden uzak olmamış; bizler, öz çıkarın ve sağduyunun kurallarını gözetmekten bu denli uzak siyasi güçlere –önceki yüzyılların ölçütleriyle değerlendirecek olursak, düpedüz cinnet halindeki güçlere- hiç bu ölçüde bağımlı olmamıştık."[2]

Arendt'in antik Yunan'a ve *polis*in siyasi yaşamına sıklıkla göndermede bulunuyor; dahası büyük ölçüde bu dünyanın düşüncesinden besleniyor oluşu hiç şüphesiz tesadüfi değildir. Arendt *İnsanlık Durumu*'nda emek, iş ve eylem etkinliklerini ifade etmek üzere *Vita Activa* terimini önerir. Arendt'in temel amacı bu etkinliklerin hakiki anlamını ortaya koymaktır. Bu etkinlik biçimlerinin tekabül ettiği temel durumları açıklarken ise o, bir anlamda sırtını antik Yunan'a yaslamış, oradan günümüze; "modern toplum"a seslenmektedir. Modern dönemde politika ve özgürlük başta olmak üzere kavramların anlamlarını yitiriyor oluşları; toplumsal olanın siyasi olanı ikamesi Arendt'in rahatsızlık duyduğu en temel olgulardır. İşte Arendt tam da bu nedenle siyasi olanın –ona göre- "doğru" biçimde anlaşıldığı yere, antik Yunan'daki *Polis* yaşamına odaklanmaktadır. Burada o özellikle Platon ve Aristoteles düşüncesine sıklıkla başvurur ve kılı kırk yaran bir tahlil yapar. Arendt için bu "feyz alma", insanlık durumunun en doğru biçimiyle ortaya konmasının ve "şimdi"nin sorusuna bir yanıt için temel oluşturmanın yolu olarak görünmektedir. Dolayısıyla Arendt'in modernite eleştirisinin anlaşılması bakımından, ona büyük ölçüde kaynaklık eden polis yaşamının ayırt edici özelliğinin ortaya konması önemlidir.

2 "Sağduyu; bu common sense'tir, hepimiz için müşterek olan dünyayı anlamamızı ve orada yolumuzu bulmamızı sağlayan ortak duyudur." Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları/ Antisemitizm*, çev. Bahadır Sina Şener, (İstanbul: İletişim Yayıncılık, 1996), s. 9.

POLİS YAŞAMI VE YURTTAŞ OLMANIN ANLAMI

Antik Yunanlılar için *polis* en temelde "özgürlük sahası"dır. Özgürce seçilmiş, çok özel bir siyasî örgütlenme biçimini ifade eder ve hiçbir suretle insanları bir düzen dâhilinde bir arada tutmak için gerekli bir eylem biçimi değildir. Antik kent devletinde "doğal" görülen kölelik ise polisin özgürlük alanı oluşunun temel koşuludur. Burada bugün anladığımız anlamıyla "insan"dan –Descartes'ten itibaren koşulsuz olarak tüm bireyleri kapsayan, temelini akıl yahut emek gibi ortak bir paydada bulan "evrensel insan" anlayışından- bahsetmek mümkün değildir. Burada –özgür- erkek, köle ve kadından doğal olarak üstündür. Aristoteles de bu durumu Politika'sında tekrarlar. "Doğadan köle bir başkasına bağlı olabilen, dolayısıyla da bağlı olan ve akıl yürütme yetisinden anlayacak kadar pay alan, ama ona sahip olacak kadar pay almayan bir kimsedir."[3] Kadın ise, mülkiyetin bir parçası olan köleyle bir tutulmamakla birlikte mülk sahibi erkekle bir de tutulamaz. Aristoteles kadınlarla köleler arasında ayrım yapmayan toplumları "barbar" diye nitelemekte, eleştirmektedir. Bunlar farklı işlerle ilgilenirler ve küçük bir farkla da olsa aynı mertebede değildirler. Yalnız bu durum hala kadının mülk sahibi yahut özgür olabileceği anlamına gelmez. O, özgür erkeği yurttaş yapan kapasitelere sahip değildir. Kadın bu anlamda *aneu-logoudur*, yani akıl-sız, söz söylemeye ehil olmayandır. İşte antik Yunan *Polis*'inde *agora*'ya çıkan ve "söz söylemeye ehil olan" yurttaş, anlamını sahip olduğu özel mülke ve onu yaşamın zorunluluklarından kurtaracak bir kadın veya köleye sahip olmasından alır.

Antik Yunan anlayışına göre yurttaş, kendisini yaşamsal ihtiyaçların gerektirdiği yükümlülüklerden kurtaracak bir kadın ve/veya köleye sahip; dolayısıyla mülk sahibi erkektir. Antik özgürlük, en temelde yaşamın zorunluluklarından ve başkaları tarafından bir şeye mecbur tutulmaktan azade olmayı ifade eder. Dolayısıyla erkeğin yurttaş olarak eşitleriyle agoraya çıkıp eyliyor ve burada söz söylüyor oluşu (praxis ve lexis'in politik anlamda hayati önemi ileride açıklanacaktır) onun hanedeki (*oikos*) iktidarına bağlıdır. "Yani *polis*'te bir şahsın konumu, *oikos*'taki despotluğuna bağlıdır."[4] Yurttaşlar üretici çalışmadan muaftırlar ve yoksulluk ya da köleden yoksunluk başlı başına polis' e katılmanın önünde engeldir. Erdemler bile ancak bu alanda söz konusudur, burada takdir edilir. Sonuç olarak antik Yunan'da yurttaşın kim olduğu sorusuna ilişkin iki temel belirlenimde bulunulabilir. İlkin bu birey bir erkektir; ikinci olarak da köle doğmamış, mülk sahibi, dolayısıyla da fikir beyan etmek ve eşitleriyle karşılaşmak üzere boş zamanı (*skhole*) olan kişidir. Yurttaşın yükümlülükten azat olduğu etkinlikler doğrudan ne zorunlulukla ne de yararla ilgilidirler. Dolayısıyla poliste eşitlerin fikir beyan etmesi yoluyla meseleler tartışılır, görüşülür; müzakere edilir.

Polis boş zamanın (*skhole*) geçirildiği bir alan olmanın ötesinde bir anlama da sahiptir. Yaşamsal zorunluluklardan azade olan mülk sahibi erkek, yani yurttaş, agorada eşitleriyle "karşılaşır" ve onlarla "müzakere" eder. Antik Yunan düşüncesinde ve Arendt'te de,

---

3 Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay, (İstanbul: Remzi Kitabevi), 2006, s. 14.

4 Jürgen Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora; Mithat Sancar, (İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2010), s. 60.

modern dönemde ortaya atılan sözleşme teorilerine karşın yurttaşlık sözleşmeyle kurulan bir şey değildir. Burada yurttaş olmak anlamını bir devlete mensup olmaktan çok orada "söz sahibi olmak"tan alır. Siyaset insanların bir arada tutulmaları için gerekli olan bir araç olmadığı gibi; yurttaşın siyasetle ilgileniyor oluşu da beşeri kaygılardan çok, onun insani etkinliğini, hem de çoğullukla koşullanmış olarak en insani etkinliğini yerine getiriyor oluşundandır. Yurttaş Arendt'e göre en temelde bir varlık biçimidir ve aktif bir bireye işaret eder. Arendt'in polis' in yapısına uygun olarak tasarladığı yurttaş budur, bu ayrıca bireyin kendisini gerçekleştirmesi bakımından da insan için en uygun konumdur. Yurttaş olmak, görünürlükle karakterize edildiği için burada insanın ve dünyanın gerçekliğini sağlar.

Burada Antik Yunan dünyasında "düşünce" nin söz (*logos*) ve eylem (*praxis*) karşısındaki ikincil konumu da, yurttaşın ne anama geldiğinin ortaya konması bakımından önemlidir. Arendt de antik Yunan düşüncesindeki "düşünme" nin bu ikincil konumuna dikkat çeker ve "politik eylem" kavramını bu temel üzerine kurar.

Antik Yunan düşüncesinde konuşma, söz anlamında *logos* ve eylem olarak *praxis*, yalnız insana has olan bir tür etkinlik olmak ve zorunluluk ile yararın söz konusu olduğu beşeri meselelerin üzerinde olmak bakımından "düşünce"den, "tefekkür"den (*theoria*) üstündüler. Konuşma ve eylem bu bakımdan Aristoteles'in "*bios politikos*" (politik yaşam) dediği şeyi oluşturmaktadır. Düşünce sözün yanında ikincildir, söz ile eylem ise aynı mertebeden görülmekte ve eş sayılmaktadırlar. Burada Arendt Hristiyanlığın etkisiyle gerçekleştiği düşünülen tefekkür ile söz–etkinlik- arasındaki konum değişikliğinin temelinin Antikitenin geç dönemlerinde atıldığını belirtir. Arendt geç dönem Antikite'nin bu tavrını "filozofik apolitia" diye nitelendirir. Çünkü "Filozoflar, yaşamın zorunluluklarından ve başkaları tarafından [bir şeye] mecbur tutulmaktan azade olmak anlamında Antik özgürlüğe, bir de siyasi etkinlikten özgür ve uzak olmayı eklediler."[5] Dolayısıyla Arendt'e göre, Hristiyanlık aracılığıyla herkesin hakkı olarak görülmeye başlanmış olan dünyevi meselelerden uzaklaşma apolitia'sı köklerini –kanıtlanamayacak olsa da- Sokrates'te bulur. Bununla birlikte Platon bir yana, Aristoteles'in düşüncesi bile asıl olarak *theoria* ideali etrafında örgütlenir. Fakat geç dönem Antikite'de tefekkür (*theoria*) hayatının üstünlüğü fikrinin tohumları atılmış olsa da, *polis*' in tüm zamanların en konuşkan siyaset hayatına sahip olduğu gerçeği değişmemektedir.

"Yurttaş"ın antik Yunan polis' inde sahip olduğu bu ayrıcalıklı konum, açıktır ki onun hanedeki iktidarına bağlıdır. Yurttaş olmak hanede "reis" ya da "despot" olmakla koşulludur. Dolayısıyla yurttaş erkeğin özgür bir birey olarak *agora*ya çıkışı, yani mükemmelen siyasi birer etkinlik olan konuşma ve eylemi gerçekleştirmesi, hane (*oikos*) ile *polis* arasındaki kesin bir ayrıma dayanır. Arendt'in toplumsalın yükselişiyle silikleştiğini, hatta kaybolduğunu söylediği bu ayrımın ortaya konması onun modernizm eleştirisinin anlaşılması için anahtar noktalardan bir diğeridir.

5 Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 45.

ANTİK YUNAN'DA KAMUSAL ALAN/ ÖZEL ALAN AYRIMI

Antik Yunan'da kamusal ve özel alan arasındaki ayrım "modern toplum"da olduğunun aksine kesin sınırlarla çizilmiştir. Bu durum en temelde *Polis* ve *Oikos* (hane) arasındaki ayrımı ifade etmektedir. Antik kent devletinde yaşamın devamı için gerekli olan ihtiyaçların karşılandığı yer *oikos* (hane), yalnız yurttaşların söz sahibi olduğu polis alanından ayrı olmakla kalmaz, aynı zamanda onunla belirli bir karşıtlık içindedir. Polis, yani kamusal nitelikte olan bu "görünürlüğün" alanı, siyasi alandır.

Burada koine kamusal alanı, polis' in alanını yani ortak yaşamı; oikos ise tek tek bireylere ait olduğu düşünülen ve diğerinden "aşağı" görülen özel alanı ifade eder. Oikos 'un ayırt edici özelliği bu alandaki etkinliklerin insanın hem bireysel hem de tür olarak yaşamını sürdürmek üzere gerçekleştirdiği ihtiyaçlarının, isteklerinin ve arzularının etrafında örgütleniyor oluşundadır. Hanedeki doğal topluluk zorunluluğun eseridir. Köleler yiyecek gibi ihtiyaçları karşılamaya yönelik çalışan mülkiyetin bir parçasıdır. Aristoteles'in ifadesiyle "Kölelerin kullanılması da, evcil hayvanlarınkinden ayrılmaz; biz her ikisinden de bedensel gereksinimlerimizin giderilmesinde yararlanırız."[6] Kadınlar ise kölelerden mertebe olarak –küçük bir farkla- üstün olmakla birlikte yine mülkiyetin bir parçası olarak görülürler. Kadınların görevi en temelde türün devamını sağlamaktır, bunun dışında ev işleriyle de ilgilenebilirler. Kadınlar aneu-logou olarak sevilmeye, âşık olunmaya layık değildirler; bilindiği üzere modern toplumda dışlanmasının aksine antik Yunan düşüncesinde, özgür bir erkeğin aşkına onun eşitinin layık olması bakımından erkekler arasındaki eşcinsel ilişki "normal" bir durumdur. Bu durumun altında yatan düşünce kadının yalnız türün devamının sağlanması için bir araç olarak görülmesidir. Zorunluluğun hâkim olduğu ve "görünmeyen" olan bu alan "mahrem" dir. Oikos yurttaşların birbirinden neredeyse sakladığı, eksikliğin hâkim olduğu alandır. Burada gizlilik, yani hanenin temel karakteri, kamusal alanın diğer (karanlık) yüzü gibi görünmektedir ve kişinin, kendine ait bir mülkü (bir köle gibi) olmamak bakımından bu alanın sınırları içinde kaldığı sürece insani varoluşun en yüksek olanağına erişmesi mümkün değildir.

Yunanlıların bilincinde kamu ise, özel alanın karşısında bir özgürlük ve istikrar âlemi olarak yükselir. "Kent devletin doğuşu, insanın/ erkeğin özel yaşamına ikinci bir yaşam tarzını kendi bios politikos' unu kattığı anlamına geliyordu."[7] Artık her yurttaş iki ayrı varoluş düzenine aittir: *idion* ve *koinon* (kendinin olan ve kamusal olan). Dolayısıyla yurttaş biyolojik yaşamın gerekliliklerinden kurtulmak koşuluyla eşitleriyle ilişkiye girebileceği polis' e katılabilmektedir. Hayvanlarla ortak olan fiziksel ihtiyaçların giderilmesi bakımından çalışmaya zorunlu olmayan yurttaş bu yönüyle diğerlerini "aşmaktadır" Yurttaşın konuşma ve eylemeye ehil bir varlık olarak diğer varlıkları "aşan" bir yanı vardır. Dolayısıyla unutulmamalıdır ki yurttaş olmak siyasi yahut hukuki bir belirlenim olmaktan öte bir varlık biçimi olarak kurulmuştur. Köleliğin ve özgür yurttaşın "doğal" olduğu; doğanın bunları oldukları şeye göre yarattığı konusunda bizleri ikna etmeye çalışan Platon

6 Aristoteles, *Politika*, s. 14.
7 Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 60.

ve Aristoteles'in tanıklığı bu düşünceyi özetler niteliktedir.

"Kamu" terimi Arendt'e göre dünyanın ve insanın gerçekliğini sağlar, garanti eder. Kamu alanında gözüken her şey herkes tarafından görülebilir ve duyulabilirdir. İnsanların onların gördüklerinin "gerçekliğine" inanmalarını sağlayan da bu şeylerin başkaları tarafından görülüyor oluşudur. Gerçeklik duygumuz görünüme, bu da onların başkalarına da "görünür" olduğu bir kamusal alana bağlıdır. Dolayısıyla kamusal alanda, özel alanda deneyimlenmesi mümkün olmayan bir "başkalarıyla olma" deneyimi yaşanmaktadır. Dolayısıyla özel alanın mahrem ve "görünmeyen" alanı insanı gerçeklik duygusundan da fiilen yoksun bırakmaktadır. İkinci olarak kamu terimi herkes için ortak olan bir dünyayı ifade eder. Arendt'in bu dünyayla kastettiği bilindiği anlamıyla yeryüzü yahut doğa değildir. Bu "Daha çok, insan eseri bir dünyada birlikte yaşayanlar arasında olup biten meselelerle olduğu kadar, insan elinden çıkma [şeylerle], insani yapıntıyla ilintilidir."[8] Bu dünyayı Arendt, çevresinde oturanlar tarafından sahiplenen bir masaya benzetir; bu masa onları hem birbirine bağlar hem de birbirlerinden ayırır. Kamu alanı bu bakımdan çoğulluk ve farklılık üzerinde kuruludur. Dolayısıyla kamu alanı bir araya gelmemizi sağlayan ortak bir dünyadır. Bununla birlikte Arendt kamusal alanın, tam da antik Yunan polisinde olduğu şekliyle bir ebediyet, görkem arayışı üzerine kurulduğunu bildirir. Eğer dünyada bir kamusal mekân bulunacaksa bu bir nesilliğine kurulamaz; ölümlü insanların yaşam sürelerini aşması gerekir. Antik Yunan polis' inde olan da, başka bir kamusal alan tahayyül edilmeye kalkışılacaksa da, bu amaç içerisinde bir "görkem arayışı" ve "ölümsüzlüğe" dair bir inanç barındırmalıdır. Dolayısıyla Arendt'e göre "potansiyel bir yeryüzü ölümsüzlüğü yönünde bu aşkınlık olmadan ne siyaset, ne ortak dünya ne de kamu alanı mümkün olabilir."[9]

Polis yukarıda gösterildiği üzere yalnız eşitleri, yurttaşları tanımaktadır. Oysa hane tam olarak eşitsizliğin merkezinde yer almaktadır. Hanedekiler eşit değildirler fakat bu hanedeki efendinin diğerlerinden farklı olarak "özgür" olduğu anlamına da gelmemektedir. Burada efendinin özgürlüğü, evet hanedeki efendiliğiyle koşulludur fakat bu özgürlük ancak ve ancak haneden ayrılıp kamusal alana çıkıldığında ve eşitlerle "karşılaşıldığında" gerçekleşen bir özgürlüktür. Dolayısıyla özgürlük burada ne yönetmek ne yönetilmek anlamında kullanılmaktadır; tam tersine o bunların olmadığı yerde, yalnız akranların bir arada yaşaması, özgür bireyin diğer özgür bireylerle düşüp kalkması anlamında kullanılmaktadır. Arendt burada Antikite'nin özgürlük anlayışının, modern anlamda – adaletle ilişkili olarak kullanılan- özgürlükten tamamen farklı olduğunu hatırlatır. Buna göre Antik Yunan düşüncesinde eşitlik fikri hem diğer eşit olmayanların varlığını, hem de bir araya gelinecek başka –eşit- yurttaşların varlığını gerektirir.

Yurttaşların her gün hanenin gizli, eksiklikli, mahrem olan alanından çıkıp ortak dünyanın ve özgürlüğün alanına gitmek için kat ettikleri mesafe Yunanlıların modern anlamda "ekonomi" yi de hayal bile edemeyecekleri anlamına gelmektedir. Zira parayla, mübadeleyle ve yaşamsal zorunlulukların giderilmesiyle ilgili olan her mesele gibi ekonomi

8 Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 95.
9 A.g.e., s. 99.

de burada yalnızca haneye ait bir etkinlikti. Ev işlerinin yürütülmesi, mülkün idaresi anlamında oikos ve nomos' tan türetilen ekonominin asli anlamı, belki ancak bizim bugün "ev ekonomisi" diye tabir ettiğimiz şeye yakın olabilir. Bununla birlikte "siyasal ekonomi" denen şey, birbirinden ayrı olmakla kalmayıp birbirleriyle karşıtlık içine giren iki alana ait ayrı etkinlikler olmak bakımından antik Yunan düşüncesi için daha kendi içinde çelişkilidir. "Ekonomik yani bireyin hayatı ve türün bekasıyla ilgili olan, tanımı gereği siyasi- olmayandır, yani haneye ait bir meseledir."[10]

Arendt antik Yunan *polis*' inin bu siyasi yapısını tarihsel bir olgu olarak, ama bir "feyz alma" biçiminde incelemiştir. Modern dönemde toplumsalın yükselişiyle siyasi olanın, kamusal alanın kan kaybetmesi, insanın en temel etkinliklerinin anlam yitirmesi onu bu alanla ilgilenmeye yönelten ve harekete geçiren temel itkidir. Özgürlük ve siyaset arasındaki vazgeçilmez ilişkinin ortaya konması, gerçekten "insani" olanın hatırlanması bakımından Arendt *polis*'in bu kavrayışından yola çıkarak bir modernite eleştirisi yapar. Başka bir ifadeyle Arendt bugün sınırlarının neredeyse tamamen kaybolduğu kamusal alanın ideal biçimini, antik Yunan *polis*'inde görmektedir. Bununla birlikte Arendt'in emek, iş ve eylem arasında yaptığı ayrım; özellikle eylemi davranıştan ayırıyor oluşu ve sonuç olarak modern toplumun "zorunluluk" la belirlendiğine dair saptaması onun en özgün yanlarını ifade etmektedir. Bu amaçla Arendt *Vita Activa* terimini önerir.

MÜKEMMELEN SİYASİ ETKİNLİK: EYLEM

Arendt *Vita Activa* terimini üç temel insani etkinliği; emek, iş ve eylemi ifade etmek üzere önerir. Vita activa terimi, insanın düşünme etkinliğini vurgulayan *vita contemplativa*'nın aksine, ürünleri somut olarak görülebilir olan, insan ve nesneler dünyası ile ilgilidir. Arendt, vita activa kavramını Aristotelesçi bir anlamda kullanır ve Yunan düşüncesini takip ederek işaret ettiği üç etkinliği birbirinden ayırır.[11] *Vita Activa* terimi Arendt'e göre antik kent devletinin ortadan kalkmasıyla gerçek anlamını yitirmiş ve dünya ile ilgili her türlü etkinliği ifade etmek için kullanılmıştır. Arendt de terimi insani etkinlikleri ifade etmek amacıyla kullanır fakat bunlardan yalnızca biri; "eylem" tam anlamıyla "insana özgü" olan, insani işler alanını oluşturan etkinliktir. *Vita activa* terimi en temelde, -eylem aracılığıyla- başkalarıyla birlikte gündelik dünyada varlık olmanın, insan olmanın temel koşulu olduğunu ifade eder.

Eylem, Arendt düşüncesi için hayatî kavramlardan biridir. İnsanlar çalışmadan da yaşayabilirler, başkalarını kendileri için çalıştırabilirler fakat eylemin ve konuşmanın

10 Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 66.

11 "Burada dile getirilen düşüncelerin ve yapılan açıklamaların gerisinde, kavramlar arasında ayrım yapmanın başlı başına bir önem taşıdığına dair bir inancın yattığı açıktır sanırım." Hannah Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. Bahadır Sina Şener, (İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2010), s.s. 132-133. Zira Arendt'e göre kavramların herkesçe anlaşılır müşterek anlamlarını yitirmeleri müşterek bir dünyada yaşamaktan çıktığımızı, dolayısıyla da anlamdan yoksun bir dünyada yaşamaya mahkûm olduğumuzu ifade eder.

olmadığı bir yaşam "harfiyen, yaşarken ölmek demektir."[12] Ölmek, insanlar arasında olmaktan çıkmak anlamına geldiğine göre; doğrudan insanlar arasında gerçekleşen yegâne etkinlik olarak eylemin sonlandırılması bu bakımdan ölmek demektir. *Vita activa*'nın içerdiği etkinlikler içerisinde en yüksek mertebeye sahip olan eylem, yaşama anlam katan olmakla birlikte insanın da diğer varlıkları "aşan" en özgün yanını ifade eder.

Arendt'e göre eylem ilkin failin kimliğini görünür kılar, onu ortaya çıkarır; ikinci olarak, doğrudan insanlar arasında gerçekleşmesi bakımından onları birbirlerine bağlar; üçüncü olarak da eylem aracılığıyla ortak bir görünürlük alanı inşa edilir. Eylemde bulunuyor olmak faili "biricik kılmaktadır", bu da ancak kamusal alanda mümkün olabilir. Dolayısıyla burada kamusal alanda gerçekleştirilen eylemin –özel olarak konuşma- yani siyasetin; özgürlükle olan sıkı ilişkisi ortaya çıkmaktadır. Özgürlük sahası olan kamusal alan, eylemin de gerçekleştiği yegâne mekândır. Öyleyse denebilir ki, "Arendt'e göre özgürlük ile politika bir madalyonun iki yüzü gibidir ve ikisi de, yurttaşın insani işler alanına katılarak, diğer yurttaşlarla birlikte eyleyerek ve diyalog kurarak yarattığı kamusal alanda görünür olurlar."[13]

İnsani çoğulluk eylemin ve konuşmanın (praxis ve lexis) temel koşuludur. Bu çoğulluğun da en temel iki niteliği eşitlik ve farklılıktır. Konuşma kişinin kimliğini ortaya koyar fakat konuşmanın anlamlı olabilmesi için onu dinleyen bir başkasının varlığı gereklidir. Dolayısıyla eylemin gerçekleşmesi dünyada "insanlar"ın yaşaması yani çoğulluk olgusuyla bağlıdır. Bu aynı zamanda eşitler arasında gerçekleşen bir etkinliktir. Arendt, insanın doğasının neliği hakkındaki ünlü soruyu reddetmiştir; ona göre bu soru "tanrının doğasının ne olduğu" sorusundan daha az teolojik değildir. Fakat ortak olan bir yanımız varsa, bu ancak hiç kimsenin şimdiye dek yaşayan, yaşayacak başka herhangi birisiyle asla aynı olmayacağı yönünde bir ortaklıktır. Bu bakımdan insanlar "biricik"tir, farklıdır ve ortak yanları ancak hepsinin biricik oldukları gerçeğidir. Eylem de işte bu biricikliği, kimliği, bu farklılığı ortaya koymanın tek yoludur. Eylem ve konuşma aracılığıyla insanlar farklılıklarını açık seçik hale getirirler; faili ifşa ederler. İnsanlar ancak eylem yoluyla dünyaya dâhil olurlar. Basitçe, Arendt'e göre insan akıl yürütmek için değil eylemde bulunmak için yaratılmıştır.

SONUÇ YERİNE: POLİTİKANIN VAROLUŞ NEDENİ OLARAK ÖZGÜRLÜK

Arendt öncelikle kendisinden önceki filozofları "özgürlük" ile "irade özgürlüğü"nü eşitlemek bakımından eleştirir. Buna göre filozoflar özgürlük meselesiyle yalnızca "özgür istem" bakımından, yani istemde kişinin kendisiyle girdiği etkileşimde olduğu biçimiyle ilgilenmişlerdir. Özgürlük burada ilkin başkalarından bağımsızlık, sonra egemenlik

12 Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 259.

13 Seçkin Sertdemir, *Doğumunun 100. Yılında Hannah Arendt*, "Yaşam, Dünya ve Özgürlük İlişkisinden Hareketle Anti-Liberal Bir Arendt Okuması", çev. Ersel Kayaoğlu, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009), s. 211.

anlamına gelmiştir. Fakat Arendt'e göre, onun felsefesinin en temel kavramlarından biri olan özgürlük de görünür olmalıdır. Bu özgürlük düşüncede değildir, düşüncenin alanı olan kalbe ait değildir. "Elbette özgürlük bir arzu, istek, ümit ya da özlem şeklinde insanın gönlünde de yaşayabilir; ama bildiğimiz kadarıyla insan kalbi son derece karanlık bir yerdir ve bu karanlıkta olup bitenleri kanıtlanabilir olgular saymak pek mümkün değildir. Kanıtlanabilir bir olgu olarak özgürlük, siyasetle çakışır ve aynı konunun iki yüzü gibi birbirleriyle ilişkilidirler."[14] Dolayısıyla o, ne negatif- pozitif diye ayrılabilir; ne de başkalarının bulunmalarını gerektirmeyen bir içsel yeti olarak kavranabilir. Özgürlük bireyin tekelinde olan bir etkinlik ya da sahip olduğu bir yeti değildir. Özgürlük her şeyden önce, eylemle ilişkili olarak başkalarının refakatini gerektirir.

Modern dönemde özgürlüğün politikayla olan bağı koparılmıştır; baskın bir otoritenin olmaması yahut "egemen olma" ile eşitlenmiştir. Geleneksel felsefenin ve modern kavrayışın sınırları içinde kalarak egemen olmama hali ile özgürlüğün birlikte var olduklarının kavranması güç görünmektedir. Haliyle burada egemen olmama durumunda insanların nasıl özgür olabilecekleri bir sorun teşkil ediyor gibi görünür. Fakat Arendt, önceki bölümlerde ortaya konulduğu üzere antik Yunan düşüncesinden beslenir ve eylemi, özgürlüğü başkalarının varlığını gerektiren –ancak bu başkaları eşitler olmalıdırlar- etkinlikler olarak kavrar. Modern insan özgürlüğü bir egemen olma yahut siyasi olanın engellenmesi- otoritenin olmaması anlamında düşünür. Bu bakımdan o özgürlüğün, siyasetin bittiği yerde başladığını düşünme eğilimindedir (Liberalizm). Oysa özgürlük, kamu alanını kuran güçtür. Özgürlüğün gerçekleşme biçimi ise, eylemdir. Arendt'e göre kendimizle etkileşimimiz içinde değil; başkalarıyla etkileşimimiz sırasında özgürlüğün farkına varırız.

"Özgürlük insan ilişkileriyle ilgili bir meseledir; bazı ilişkiler özgürlüğü geliştirirken bazıları onu yok ederler."[15] Örneğin antik Yunan hanesinde, *polis*'in durumuna karşıt olarak "zorunluluk" hâkimdir. Bununla birlikte despotik yönetimlerde de özgürlüğün varlığından söz edilemez; dolayısıyla insanın politik alan içinde özgürlüğünü kaybedebileceği de doğrudur (Totalitarizm). Özgürlüğün alanı kamusal alan, onun gerçekleştiği etkinlik ise eylemdir. Özgürlük aynı durumda bulunan başka insanların –eşitlerin- refakatine ve bunların bir araya gelerek etkileşimde bulunacakları bir kamusal mekâna ihtiyaç duyar. Antik Yunan örneğinde görüldüğü üzere insan, kendini sözle veya edimle dâhil ettiği siyasi olarak örgütlenmiş bir dünyaya çıktığı anda özgürdür. Özgürlüğün dünyevi bir gerçekliğe sahip olmasının koşulu, onun eylemde bulunabileceği bir insan dünyasının kurulmuş olmasıdır. "Siyaseten temin edilmiş bir kamu alanı olmadan özgürlük, kendisini görünür hale getirecek dünyevi bir mekândan yoksundur."[16] Dolayısıyla Arendt için özgürlük, yurttaşın diğer yurttaşlarla kurduğu politik ilişkiyi ifade eder. Yani özgürlük, eylem ve

14 Hannah Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. Bahadır Sina Şener, (İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2010), s. 202.

15 James T Knauer, "Motive and Goal in Hannah Arendt's Concept of Political Action", *The American Political Science Review*, Vol. 74, No. 3, 1980, s. 722.

16 Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 202.

sözlerin ortaya çıkmasını mümkün kılan politik olarak organize olmuş bir dünyanın kurulması demektir.

Özgürlük de tıpkı kamusal alan gibi, var olmak için eyleme gereksinim duyar. Arendt'e göre eylem ile siyaset, özgürlük -en azından- varsayılmadan kavranamayacak yegâne şeylerdir; buna göre özgürlük meselesine değinmeden tek bir siyasi mesele bile ele alınamaz. "Özgürlük, gerçekte insanların siyasi bir örgütlenme içerisinde bir arada yaşamalarının sebebidir. O olmadan siyasi yaşam diye bir şey anlamsız olurdu. Siyasetin varoluş nedeni özgürlüktür ve özgürlüğün deney [ve tecrübe] alanı eylemdir."[17] Arendt, insanı eyleme yetisini haiz bir varlık olarak tanımlar; ona göre bu yeti diğerlerinin merkezi haline gelmiştir. Dolayısıyla insani etkinliklerin en yüksek mertebesinde yer alan eylem, özgürlükle doğrudan ilişkilidir. Hatta Arendt'e göre özgürlük politik olanla ve eylemle özdeştir. İnsanlar yalnız eylediklerinde özgürdürler. Eyleme kapasiteleri olduğundan, düşündüklerinden, plan yaptıklarından değil ama yalnız eylemde bulundukları zaman özgürdürler. "Eylem, özgür olmak; bir yandan güdülerden, öte yandan eylemin başta konulmuş ve etkisi öngörülebilir olan amacından özgür olmak demektir."[18] Zira eylem ne zihnin ne de istemenin buyruğu altındadır. Eylemin esinleyici ilkesi kendini tam haliyle ancak eylemin icrasında duyurur. Özgürlüğün görünmesi de eylemin yerine getirilmesiyle çakışır. İnsanlar eylemde bulunduklarında özgürdürler. Dolayısıyla özgür olmak ile eylemek bir ve aynı şeydir. Yalnız burada eylemek modern dönemde "davranış" a indirgendiği biçimiyle değil; Arendt'ten aktarıldığı üzere, antik Yunan düşüncesine uygun anlamında insani etkinliklerin en üstünü olarak eylemdir. Mükemmelen siyasi ve başkalarının varlığıyla koşullu olan eylemdir.

Eylem ve özgürlük arasındaki uyum "doğumluluk/ doğarlık" kavramıyla daha açık hale gelir. Arendt'e göre özgür bir eylem yeni bir şeye başlama yetisidir. En genel anlamıyla eylem, başlamak, ön ayak olmak, bir şeyleri harekete geçirmek anlamına gelir. Eylem, insanın ölmek için değil yeni bir şeylere başlamak için doğduğunun ifadesidir. "Şayet başlangıç/ başlamak olarak eylem, doğmak gerçeğine karşılık geliyorsa, bu insani doğarlık durumunun somutlanması demektir; o zaman konuşmak da farklılık olgusuna tekabül eder ve insanın çoğulluk durumunun, yani eşitler arasında farklı ve emsalsiz yaşamının fiilleşmesidir."[19] Arendt'in eyleme ilişkin bu anlatısı, insanın, dünyaya gelmesi ile başlayan farklılığına duyduğu inancı ifade eder. İşte eylemle bir kez daha ortaya koyulan bu farklılık durumu politikayı kurmaktadır. Bir aradalık bireyin kendisini özgür bir insan olarak ortaya koymasını, yani eylemde bulunmasını sağlar. Konuşmanın eşlik etmediği eylem, yegâne insani etkinlik olarak anılan eylem olma özelliğini kaybedecektir. Dolayısıyla konuşma olarak eylem nasıl ki insanı "siyasi bir varlık" yapıyorsa; bu, özgürlüğün de onun aracılığıyla gerçekleştiği anlamına gelmektedir.

Arendt'in insanları tek biçimci bir modelde konumlandırmak isteyen totaliter ideolojileri reddeden felsefesi, her insanın bambaşka biri olduğu inancıyla açıklanabilir.

17 Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 199.
18 A.g.e., s. 207.
19 Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 261.

Modern dönemde insanın içinde bulunduğu kuşatılmışlık durumu da Arendt'e göre ancak bir mucizeyle; yani onun mucizeden anladığı yegâne şey olan "doğum" la –yeni bir şeye başlama bakımından- aynı şeyi ifade eden "eylem" aracılığıyla olabilecektir. Ne emek, ne iş ne de bir pozitif/ negatif özgürlük idesi değil; insanı bu durumdan kurtaracak olan ancak politik eylemdir. Arendt'e göre öngörülemezlik de eylemin özsel niteliklerinden biridir; eylem sonucuyla ilgili bir belirsizlik barındırır. Kamusal alan farklılıkların ortaya serilmesini sağlamakla işte bu yüzden eylemin ve özgürlüğün alanıdır. Ancak kamusal alanda "kim"lik, farklılık ortaya konabileceğinden, ancak bu alanda eylemin öngörülemezliği kendini duyurur. Burada Arendt politika, eylem ve özgürlük arasında kurduğu bağı bir kez daha sağlamlaştırmaktadır. Özgürlük kamusal alanda ve eylemde dışlaşmaktadır.

Dolayısıyla Arendt'e göre özgürlüğün en temelde istenilene doğru başlangıçta bulunma olduğu söylenebilir. Politika ve özgürlüğün olmadığı yerde öyleyse gerçek anlamda politik bir uzam da yoktur; yani kamu alanı. Toplumsalın yükselişiyle kamusal alanın toplumsal alan içerisinde erimesi, insanın eylem olanağını –bütün etkinlikler zaten emek adı altında toplanmıştır- da ortadan kaldırmıştır. Eylemle özgürlük aynı madalyonun iki yüzü gibi göründüklerine göre bu, özgürlüğün de ortadan kalktığı anlamına gelir. Arendt'e göre modern dünyada artık özgürlük ve politikanın çakışmasını sağlayacak bütün koşullar ortadan kalkmıştır. Toplumsal alan "zorunluluk" la belirlenir ve bu dünyada anti-politik bir tavır olarak "şiddet" hüküm sürmektedir. Burada insanın mutluluğu, özgürlüğü ve –kaldıysa- özgünlüğü özel alana, eve hapsedilmiştir; dolayısıyla eylem olanağından yoksun olan insan özgürlüğü gerçekleştirmek bir yana onu düşüncede, istemde aramaktadır. Bununla birlikte modern dönemde özgürlük Kant'tan beri negatif ve pozitif olarak ayrılmıştır. Hâlbuki özgürlüğün aranması gereken yegâne mekân kamusal alandır ve özgürlük eylem aracılığıyla ortaya konur. Dolayısıyla Arendt'e göre modern çağ dünyadan giderek yabancılaşmıştır ve dünya giderek anlamsızlaşmıştır. "Sonuçta sanki anlam insanların dünyasından kopmuştu; insan, geçmişte yapılmış bütün işlerde var olan anlamlılık ögesinin, geleceğe ilişkin hedef ve maksatlarca durmadan feshedildiği sonsuz bir amaçlar zincirine mahkûm edilmişti."[20]

Arendt içinde bulunduğu yüzyılın karakteri bakımından kaçınılmaz bir biçimde otorite ve şiddet sorununa da yönelir. Arendt'e göre "tarih ve siyaset üzerine düşünmeyi iş edinen herkes, şiddetin insan işlerinde oynadığı önemli rolün farkına varmalıdır."[21] Arendt'e göre şiddet her şeyden önce insanı politik bir varlık yapan konuşmaya yaklaşamayacak, anti-politik bir eylemdir. Otorite ise aynı anlamda kullanıldığı iktidar, tahakküm gibi kavramlardan ayırt edilmelidir. Şiddet zorunluluğun olduğu yerde ortaya çıkarken; otorite özgürlüğün önünde engel teşkil eden bir olgu değildir. Aksine Arendt'e göre modern toplumda otoritenin yokluğu özgürlüğün kaybıyla ilişkili olarak gelişmiştir.

Arendt' e göre şiddet antik Yunan'da haneye ait bir olgudur, oraya bırakılmıştır. Fakat bu durum zamanla değişmiş ve "şiddet ile zorunluluk" modern zamanda tüm toplumun karakteri haline gelmiştir. Şiddet ne politikayla ilişkilidir, ne de onun bir aracı

20 Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 111.

21 Hannah Arendt, *Şiddet Üzerine*, çev. Bülent Peker, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003), s. 14.

olabilir. Şiddet politikanın alanının dışında olmakla kalmaz; hane ile kamu alanı arasındaki ilişkiye uygun olarak onunla belirli bir karşıtlık içerisine de girer. Hanede "bütün insanlar zorunluluğa tabi olduklarından başkalarına karşı şiddet kullanmaya hakları vardır; şiddet, kişinin kendini, özgür bir dünya uğruna yaşamın zorunluluğundan kurtarmak için giriştiği siyaset öncesi bir eylemdir."[22] Şiddet en temelde ölümü içeren bir olgu olduğundan, siyasi bir tavır olarak görülemez. Çünkü ölüm, anti-politiktir. Ölüm bütün bağlardan kopma anlamına gelirken, siyaset tam da bu bağlar içinde insanların, eylem ve konuşmayla ölümsüz kalma isteklerini temsil eder.[23] Arendt'e göre, şiddet keyfidir. İçinde tüm insan eylemlerine oranla daha fazla önceden kestirilemezlik ögesi vardır. Bu nedenle şiddet, var olduğu yerde insanlığı bir belirsizliğe sokma eğilimindedir. Belirsizlik ortamında ayakta kalan tek şey ise boyun eğmiş insanların bedensel var oluşları olacaktır. İnsanın asıl görevi kendine ait bir dünya kurmak iken, şiddet yıkıcıdır. Buna göre Arendt için şiddet hiçbir zaman meşru olamaz. Şiddet konuşmayla yan yana bile gelemeyeceğinden, insan da politik bir varlık olarak özgürlüğünü ancak konuşma ile gerçekleştirebileceğinden; şiddetin olduğu yerde özgürlükten de bahsedilemeyecektir.

Arendt'e göre otorite ise bir zamanlar siyaset teorisinin temel kavramlarından olmuştur fakat modern dünyada artık onun varlığından söz etmek neredeyse imkânsızdır. Arendt'e göre hükümet otoritesinin kan kaybettiği yerde –sanki- her şey totalitarizmin başarısına hizmet etmiştir. Arendt için otorite en temelde, insanların içinde "özgürlüklerini" muhafaza ettikleri bir itaat şeklidir. Dolayısıyla otorite doğru biçimde anlaşılırsa -modern kavrayışta, özellikle yine liberalizmde olduğunun aksine- özgürlükle doğrudan bir karşıtlık içinde olmaz. Siyasal otorite özgürlükle çatışan bir şey değildir; özgürlük ile mutluluk da ondan kaçışı ifade eden hanenin ücralığına sıkıştırılmak zorunda değildir. Otorite, "kuruluş eylemi" ne dayanmak bakımından insanların ölümlü oldukları için ihtiyaç duydukları kalıcılık ve sürekliliği kazandırmıştır; dolayısıyla otoritenin yitirilmesi ona göre dünyanın temellerini yitirmesi anlamına gelir. Arendt'e göre "otorite her zaman kendisine itaat edilmesini istediği için, genellikle belli iktidar ya da şiddet biçimleriyle karıştırılmaktadır. Ne var ki otorite dışarıdan zorlayıcı araçlar kullanılmasını men eder; zorun geçerli olduğu yerde, otorite de iflas etmiş demektir."[24] Çünkü otorite bir anlamda, zorunluluğun tahakküm altına alınmasını; yani özgürlüğün yegâne koşulunu yerine getirmeyi de ifade eder. Onun kaybı somut dünyada da özgürlüğün kaybıyla birlikte ilerlemiştir.

Dolayısıyla Arendt'e göre şiddet zorun geçerli olduğu yerde, yani özgürlüğün olmadığı yerde ortaya çıkar; otoritenin ise -iktidardan, tiranlıktan ayrı olarak- korunması gerekir. Arendt'in, kavramların gerçek anlamlarının ortaya konması yoluyla kurduğu bu düşünceye göre özgürlük de seçme/ irade özgürlüğü gibi ayrımlara tabi tutulamaz. Sonuçta Arendt eylem, politika ve özgürlük arasında vazgeçilemez bir ilişki olduğunu savunur ve buna göre "politikanın/ politik yaşamın varoluş nedeni özgürlüktür."

---

22 Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 69.
23 Nilgün Toker Kılınç, "Şiddete karşı politika: Hannah Arendt'in şiddet analizi", *Birikim*, sayı: 41, Eylül, 1992, s. 68.
24 Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 129.

Kaynaklar

Arendt, Hannah. *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2009.
Arendt, Hannah. *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2010
Arendt, Hannah. *Totalitarizmin Kaynakları/ Antisemitizm*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayıncılık, 1996.
Arendt, Hannah. *Şiddet Üzerine*, çev. Bülent Peker, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.
Aristoteles. *Politika*, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2006.
Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2007.
Bauman, Zygmunt. *Bireyselleşmiş Toplum*, çev. Yavuz Alagon, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.
Gander, Hans-Helmuth. "Dünya, Politika ve Otorite Sorunu", *Doğumunun 100. Yılında Hannah Arendt*, çev. Ersel Kayaoğlu, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009.Habermas, Jürgen. *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora; Mithat Sancar, İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2010.
Habermas, Jurgen. "Kamusal Alan: Ansiklopedik Bir Makale", çev. Nuran Erol, *Birikim,* sayı: 70, 1995.
Knauer, James T. "Motive and Goal in Hannah Arendt's Concept of Political Action", *The American Political Science Review*, Vol. 74, No. 3, 1980.
Sertdemir, Seçkin. "Yaşam, Dünya ve Özgürlük İlişkisinden Hareketle Anti-Liberal Bir Arendt Okuması", *Doğumunun 100. Yılında Hannah Arendt*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009.
Toker Kılınç, Nilgün. "Hannah Arendt'te Politik Sorumluluk ve Yurttaş Sorumluluğu", *Felsefelogos*, sayı: 24, 2004/ 3.
Toker Kılınç, Nilgün. "Demokrasinin Varlık Koşulu Olarak Çoğulculuk: Durağanlığa Karşı Dinamizm", *Sivil Toplum*, sayı: 9, 2005.
Toker Kılınç, Nilgün. "Şiddete karşı politika: Hannah Arendt'in şiddet analizi", *Birikim*, sayı: 41, Eylül, 1992.
Toker Kılınç, Nilgün. "Hannah Arendt", *Felsefe Ansiklopedisi*, Cilt 1, ed. Ahmet Cevizci, Etik Yayınları, İstanbul, 2003.

'Parrhesia' ve 'sıradan kötülük' bağlamında Sokrates ve Eichmann

Nazile Kalaycı

Sokrates, kendi kişiliğinde, düşünce ile yaşamın, *logos* ile *bios*'un mükemmel uyumunu temsil eden ender filozoflardandır. Düşünce ile yaşam arasında uyum yokluğu, kişinin kendi yaşamı ve yapıp ettikleri hakkında bir fikrinin olmayışından kaynaklanır. Hannah Arendt'in "düşüncesizlik olarak kötülük" ya da "sıradan kötülük" diye belirlediği durumdur bu. Sıradan kötülük, sıradışı ya da canavarca bir dürtüden değil de kişinin "hakiki" ya da "sahih" olmayışından, başka bir ifadeyle "sahte" ya da "yalancı" oluşundan kaynaklanır. Sahtelik/yalancılık ise olgulara uymayan bir ifade dile getirmek değil, düşünce ile yaşam arasındaki uyuşmazlıktır; bu nedenle sahihlik/hakikilik bilgisel değil varoluşsal bir belirlemedir. Arendt'e göre, Sokrates, toplumsal hafızada yerini almış olan hakiki karakteriyle, kötülüğün cisimleşmiş hali olan Eichmann'ın tam zıddıdır. Bu çalışmada, Arendt'in soykırım uzmanı Eichmann'dan yola çıkarak tartıştığı "sıradan kötülük" ile Foucault'nun "Sokratik *parrhesia*" olarak adlandırdığı pratik karşılaştırarak ele alınacaktır. Bu amaç doğrultusunda sırasıyla "sıradan kötülük", "Sokrates'in *daimon*'u", "*parrhesia*" ve "Sokratik *parrhesia*" ele alınacak, ardından günümüze dair kısa bir değerlendirme yapılacaktır.

I

Karl Adolf Eichmann, Nazi Rejimi sırasında, toplama kamplarının yenilenmesi, yeni kampların açılması ve Yahudilerin toplama kamplarına taşınmasıyla bizzat ilgilenen üst düzey bir subay, Yahudilerin kitleler halinde öldürülmesini amaçlayan "Nihai Çözüm"

projesinin en büyük akıl hocalarındandır (bu projenin kurbanı olan Yahudilerin sayısı kesin olmamakla birlikte dörtbuçuk ile altı milyon arasındadır). Eichmann savaş bittikten sonra gözaltına alınmış, tutuklu bulunduğu kamptan 1946'da kaçarak Arjantin'e sığınmıştır; 1960'da İsrail Gizli Servisi MOSSAD tarafından yakalanmış ve sorgulanmak üzere İsrail'e getirilmiştir. Eichmann, Nazi rejimi sırasında Yahudi halkına karşı işlemiş olduğu suçlardan dolayı, 11 Nisan 1961'de Kudüs Bölge Mahkemesi'ne çıkarılıp "Nazi ve Nazi İşbirlikçileri Ceza Yasası"na göre yargılanmış ve kamerayla kaydedilen bu davanın İsrail dışında yaşayan Yahudiler tarafından da naklen izlenmesi sağlanmıştır. Dava iki yıl sürmüştür; ölüme mahkum edilen Eichmann 1962'de idam edilmiş, cesedi yakılmış ve külleri İsrail karasularının dışına, Akdeniz'e atılmıştır. Hannah Arendt bu duruşmayı *The New Yorker* için izlemiş, ardından dava ile ilgili bir dizi yazı ve bir kitap kaleme almıştır.

Arendt'in dava sırasında kaydettiği belki de en önemli ayrıntı, "Nazi ve Nazi İşbirlikçileri Ceza Yasası"na göre yargılanan Eichmann'ın kendisine yöneltilen suçlamaları "Suçsuzum" demek yerine "Bu iddianame bakımından suçsuzum" diye yanıtlamış olmasıdır (Arendt, 2012, ss. 31-32). Avukatına göre, Eichmann kendini hukuk karşısında değil, Tanrı'ya karşı suçlu hissetmektedir: Nazi hukuk sistemine göre yanlış bir şey yapmamıştır; itham edildiği konular, suçtan ziyade, üzerinde hiçbir devletin yetkiye sahip olmadığı "hükümet tasarrufları"dır ve bunlara her vatandaş gibi itaat etmekle yükümlüdür. Eichmann'ın vicdanı rahattır, görevini yasalara bağlı her vatandaşın yapmak isteyeceği gibi layıkıyla gerçekleştirmiştir; suçu itaatinden kaynaklanmaktadır (Arendt, 2012, s. 142). Eichmann Yahudilerden nefret etmemiştir (hatta iki Yahudinin kaçmasına göz yummuştur), hiç kimsenin öldürülmesini de istememiştir; kısacası kötücül duygularla hareket eden bir canavar değildir (Arendt, 2012, s. 253).[1]

Arendt'e göre, Eichmann davasının 1945-46'da yapılan Nürnberg duruşmalarından farkı, soykırım suçunun daha kapsamlı tanımlanmış olması, soykırımın diğer savaş suçlarından (toplu kıyımlar, vahşet girişimleri vd.) ayrılarak insanlığa karşı işlenen en ağır suç olarak belirlenmiş olmasıdır; kuşkusuz bu önemli bir gelişmedir. Dahası davayı İsrail dışındaki Yahudilerin de izleyebilmesi, tanıklık ve yüzleşme meseleleriyle ilgisinde önemli bir adımdır. Fakat bu iyi taraflarına rağmen duruşmadan çıkartılan sonuçlar bazı bakımlardan eksik kalmıştır: İlk olarak "Yahudi, Çingene, Polonyalı gibi grupların yok edilmesi girişiminin Yahudi halkına, Çingene halkına, Polonya halkına karşı işlenmiş ağır bir suç olmanın ötesinde, insanlığa ve dünya düzenine saldıran ve tehdit eden bir suç olduğu, insanlığa karşı bir suç olduğu, vurgulanmamıştır" (Arendt, 2012, s. 281). Kuşkusuz Arendt için daha dikkat çekici olan, kötülüğün ne kadar sıradan bir olgu olduğunun dava boyunca hiç farkedilmemiş olmasıdır; aslında Eichmann'ın söylediklerinden kimse gereken dersi çıkarmamıştır.

1 Dahası Eichmann sadece komutanlarına itaat eden bir asker gibi değil, Kant'ın ahlâk yasasına ve görev tanımına da uygun davrandığını dile getirmiştir (iradesinin ilkesinin her zaman genel yasaların ilkesi olmasını isteyecek şekilde davranmıştır). Arendt'e göre Eichmann Kant'ı yanlış anlamış, Führer'in iradesini, genel iradeyle karıştırmıştır (Arendt, 2012, s. 143).

Nedir bu ders? Eichmann gerçekten de bir şeytan değildir; gayet sıradan, fazlasıyla normal bir insandır; neredeyse basmakalıptır. Ne şeytani bir zekası ne de konuşmalarında bir incelik, bir üslup zenginliği vardır. Gerekli evrakları hazırlayan, gerekli emirleri veren sıradan bir devlet memurudur. Dünyanın en sıradışı cinayetlerinden sorumlu olan bu adam, yaptıklarını en sıradan güdülerle, iyi bir vatandaş olma isteği, terfi etme gayreti, görev duygusu ve nezih toplum inancıyla yapmıştır (Arendt, 2012, s. 292). Arendt'in Eichmann'a dair en önemli gözlemi, onun emirlere "kör/düşüncesiz itaati"dir. Onun davranışlarını yönlendiren şey aptallık ya da kötücül güdüler değil, "düşüncesizlik"tir (*thoughtlessness*). Kudüs'teki duruşmada asıl farkedilmesi gereken, Eichmann'ın ne yaptığını hiç farketmemiş olması, yaptığı şey hakkında hiçbir fikrinin olmayışıdır; daha açık ifadeyle, sıradan kötülük ya da kötülüğün sıradanlaşmasıdır. "Düşüncesizlik" ile "kötülük" arasında kurduğu bu ilişki Arendt'i sonraki çalışmalarında da hep meşgul edecektir. Çünkü totaliter yönetimler insanları yetkililere ve yönetim mekanizmasındaki çarklara dönüştürerek, düşünmelerini engelleyip insanlıktan çıkartarak işleyebilmektedir (Arendt, 2012, s. 294). Bu durum Eichmann örneğinde gayet açıktır; kriminal ilkelere göre düzenlenmiş bir toplumda, dünya için en büyük felaket kötücül güdülerden değil, bayağılıktan gelmiştir.

Arendt'in Eichmann davasına ilişkin yazdığı metin skandala yol açmıştır. Arendt soykırımı insanlığa karşı suça indirgemekle ve gene soykırımı sıradan kötülüğe indirgemekle suçlanmıştır. Oysa bu dava Yahudi soykırımının unutulduğu, gözden gizlendiği bir döneme son veren bir dönemeçtir ve bir anamnez başlatmıştır. Yahudi soykırımı ilk defa uluslararası kamuoyu tarafından tartışılmaktadır. Bu tartışma sözün özgürleşmesinde katartik bir moment olmuştur. Arendt ise tam da bütün dünya soykırımın kapsamının farkına vardığı bir dönemde bakışını Eichmann'a çevirmiş ve onu Alman bürokrasisinin tipik temsilcisi olarak göstermiştir. Dikkatini kurbana, ıstıraplarını şimdiki zamanda yaşayan tanıkların belleğine değil de cellada yöneltmiş, "infazcının perspektifini" benimsemiştir; soykırımcıları sıradan infazcılara dönüştürmüştür (Traverso, 2009, s. 37). Arendt ise eleştirileri yahudi olmak ile yahudi milliyetçisi olmayı ayırt ederek karşılamıştır; Arendt'e göre doğru olan yahudi milliyetçisi olmadan yahudilikten hareket etmek, Yahudilikten insanlığa yükselmektir. Arendt elbette mahkemenin soykırım vurgusunu oldukça haklı bulmuştur; sorun olarak gördüğü, dava boyunca insanlıkla yeterince bağ kurulmamış olması, (Arendt, 2012, s. 274) ve kötülüğe sıradan yaşamlarının katkısının görülememiş olmasıdır.

Kötülüğün sıradanlaşmasının ne kadar vahim sonuçlara varabileceğini görmek açısından (Agamben'in verdiği) daha çarpıcı bir örnek ise Nazi rejimi sırasında gaz odalarını ve krematoryumları ikame etmekle yükümlü Sonderkommando[2] temsilcileri

2 Sonderkommando özellikle Yahudi tutsakların genç, sağlıklı ve kuvvetli olanları arasından ölüm kamplarının en kirli işlerini yaptırmak üzere seçilerek oluşturulan özel bir gruptur. Kampa getirilen Yahudileri karşılamak, giysilerini çıkarttırmak, üzerlerindeki değerli nesneleri almak, Yahudi tutsakları gaz odalarına götürmek, sonrasında da cesetleri fırınlara taşımak gibi işleri gene Yahudilere yaptırtan SS'ler, hem Alman askerlerini daha fazla psikolojik yükten korumuş, hem de Yahudilere bir tür suç ortaklığı yaptırmıştır. Yahudiler kimi zaman zorla, kimi zaman da kendilerini ya da yakınlarını ölümden kurtarabilmek için gönüllü olarak bu birliklere katılmıştır. Ne var ki geriye tanık bırakmak istemeyen SS'ler, onları da sistematik olarak öldürtmüştür (çoğu zaman eski Sonderkommandoları

ile SS'ler arasında zaman zaman oynanan futbol maçlarıdır (Agamben, Tanık ve Arşiv, s. 26). Agamben'e göre, bu futbol maçları, kimilerine göre kısa bir insanlık molası olan bu normallik anları, kampın asıl dehşetidir. Ama daha da dehşet verici olan bu maçın kesintiye uğramaksızın her yerde ve her an sürüyor oluşudur. Kitleler halinde ya da teker teker öldürülenler, dayak yiyenler, aşağılananlar, tecavüze uğrayanlar, eti için kurban edilen hayvanlar, kesilen ağaçlar, yataklarından çıkartılan ırmaklar vd. kuraldan sapan tekil durumlar ya da aykırı örnekler değil, kuralın işleyişinin, maçın aralıksız sürüşünün göstergeleridir. Dahası bütünüyle inkâra dayanarak inşa edilen ve şiddetten azade olduğu düşünülen gündelik hayatlarımız kötülüğün sıradanlaştığı, bu sıradanlaşmanın çeşitli gizleme teknikleriyle görünmez hale getirildiği alanlardır. Agamben'e göre, tek kurtuluş yolu, bu maçı anlamayı ve durdurmayı başarmaktır (Agamben, a.g.e., s. 26).

Kuşkusuz bu söylenenler sıradan kötülük ile büyük kötülük arasında, totaliter bir iktidar inşa etmek ile bu iktidarın küçük bir dişlisi olmak arasında fark olmadığı anlamına gelmemektedir. Eichmann davasından çıkartılması gereken sonuç, kendi hakkında bir fikri olmayan, kendini tanımayan ve yönetemeyen kişinin bir diktatör, bir asker, bir memur olmasının rastlantılara kalmış olduğudur; bundan böyle çok küçük sapmalar bir memuru bir diktatöre, bir sosyalisti bir faşiste dönüştürebilecektir. Sokrates ise insanlığı tam da böyle bir tehlikeye karşı uyarmıştır.

II

Platon'un diyaloglarından ve hakkındaki diğer tanıklıklardan bildiğimiz kadarıyla, Sokrates, anlama gücünün kararsız kaldığı durumlarda kendisine yol gösteren tanrısal bir seste sağlam bir dayanak bulmuştur. "Bu ses onu uyarmaktadır. Bu içgüdüsel bilgelik, yalnızca Sokrates'in bütünüyle alışılmadık doğasında bilinçli bilgiyi engelleyerek karşısına dikilmek için kendini göstermiştir" (Nietzsche, 1965a, s. 77). Felsefe tarihinde "Sokrates'in *daimon*'u" olarak adlandırılan olgu bir yandan -kötülüğe karşı uyaran- negatif/engelleyici bir içses olarak, diğer yandan *ethos*'un, karakterin inşasıyla ilişkili bir tavır olarak yorumlanmalıdır; içses olarak *daimon* sadece kişinin kendisine beliriyorken, *ethos* olarak *daimon* başkaları tarafından görülmekte ve kişinin kamusallığını kurmaktadır.[3]

---

yenilere öldürtmüşlerdir); aralarından çok azı kurtulmuş, onlar da yaşadıklarını uzun süre kimseye anlatamamıştır. Ölüm kamplarında çalıştırılan Sonderkommandoları, bütünüyle SS-subaylarından oluşan Sonderkommandolarla karıştırmamak gerekir; Yahudi kütüphanelerindeki değerli mallara el koymak, Yahudileri imha kamplarına sevk etmek gibi (Eichmann'ın da böyle bir birliği vardır) özel görevler doğrultusunda oluşturulan Sonderkommando birlikleridir bunlar.

3 Bu ses *Kriton*'da Sokrates'e Atina mahkemesinin kendisi hakkında verdiği karardan kaçmaması gerektiği söyler ve Sokrates diyalog boyunca bu sesin kendisine söylediği şeyi temellendirmeye çalışır; *Theaitetos* ve *Sophist*'te *daimon* "ruhun kendiyle olan sessiz konuşması" olarak, düşünme olarak ele alınır; *Büyük Hippias*'ta bu sesin kendisini evde bile yalnız bırakmadığını söyler Sokrates; *Savunma*'da Sokrates devletin tanrılarına inanmamakla, bunların yerine yenilerini koymakla suçlanır (Plato, 1999, 24b; Plato, 1992, 304d; Plato, 1996, ss. 189-190, ss. 263-264). Ksenophon ise *Memorabilia*'da Sokrates'in *daimonu*'nu kahinlere benzetir: *Daimon* herşeyin öngörülebilir olduğu sanat ve zanaatla ilgili konularda değil, herşeyin belirsiz olduğu meselelerde kullanılmaktadır: http://

Bu pratikle Sokrates tarih sahnesinde hakiki/sahih bir kişi olarak yerini almıştır. Arendt'e göre, Sokrates, bu hakiki kişiliğiyle, kötülüğün cisimleşmiş hali olan Eichmann'ın tam zıddıdır. Burada kötülük "sahici-olmama" anlamında "sahtelik"tir. Sokrates ise gençlerle her konuşmasında, onları böylesi bir kötülüğe karşı uyarmakta, ve bu "at sineği" olma rolünü *polis* için önemli bir görev olarak görmektedir.

Sokrates'in göstermek istediği, insanlara açık ve sorunsuz olarak görülen şeylerin, aslında hiç de öyle olmadıklarıdır. Sokrates Atina'nın en kutsal, en köklü düşüncelerini *daimon*'un eleştirisinden[4] geçirirken "hem ideolojik tutuculuğa hem de ilericilik maskesi ardında gizlenen ama gerçekte kişisel ve mesleki çıkarlara bağımlı olan göreciliğe karşı savaşmıştır" (Horkheimer, 1994, s. 10); hem kutsal geleneği sarsmış hem de farklı pratiklere[5] zemin hazırlamıştır: Sokrates'in "kendini bilmek" (*gnothi seauton*) kadar önemsediği pratik "kendine özen göstermek"tir (*epimeleia seautou*); başka bir ifadeyle, bir *ethos* oluşturmak suretiyle biricikliğini tesis etmektir. Foucault'ya göre, "kişinin kendini geliştirmesi, tepeden tırnağa dönüştürmesi, belirli bir varoluş tarzına ulaşma kaygısıyla bizzat kendisi üzerinde çalışması" anlamına gelen "kendine özen gösterme", kişiyi başkalarından yalıtan bir tavır değil, onun kamusallığını kuran bir etkinliktir; bir özgürlük pratiğidir.[6]

Arendt, Sokrates'e özgü olan bu özgürlük pratiğinin "tek tek olanların bir araya toplanmasıyla", "eylemin öyküsünün tamamlanmasıyla" mümkün olduğunu dile getirir. Sokrates Atina mahkemesinin verdiği cezadan kaçmayarak bütün yaşamını tek bir eylem içinde toplamış, yaşamı boyunca sahip olduğu uyumunu bozmayarak kendini kurmuştur; sanki özüymüş gibi, bütün eylemlerinde görünen, yapıp ettiği her şeye içkin olan şeyle çelişmeyerek ardında bir ün bırakmış ve kolektif hafızada *ethos*'uyla yerini almıştır (Arendt, 1978, s. 181). Sokrates'i kendi dönemi nereye koyacağını bilemezken, Sokrates kim'liğini kamuoyunun vicdanında edinmiştir (Arendt, 2003, s. 284). Bilindiği üzere, Sokrates önermesini kanıtlamaya giriştiği her seferinde, dostlarına da düşmanlarına da bu ikna etme pek yeterli gelmemiş, mahkeme önünde de Atinalıları ikna edememiştir. Bir kişi olarak Sokrates'in bu kadar yüksek geçerlilik düzeyine erişmesinin nedeni, ortaya koyduğu örnek, uyum, düşünce ve yaşam birliğidir; Sokrates adeta hakikatin cisimleşmiş halidir (Arendt, 1996, ss. 298-9). Arendt'e göre, Sokrates tam da Eichmann'ınki gibi bir zihin yapısıyla mücadele etmiştir: Acaba düşünmede insanı kötüyü yapmaktan koruyan (Eichmann gibi davranmaktan alıkoyan) bir *şey* var mıdır? Şayet varsa, insana dost da düşman da olabilen bu *şey*, eylem yaşamının da hazinesi olacaktır. Çünkü *daimon* kötü bir cin olabileceği gibi, iyi bir cin de olabilir; Sokrates *daimon*'un yönünü iyiye çevirmenin, Eichmann ise

www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0207%3Abook%3D1%3Achapter%3D1%3Asection%3D4.

4 *Daimon*'un eleştirisi akıl yürütmeye dayanan gidimli bir eleştiri değil, sezgiseldir; ardında düşünüp taşınma değil bir tür esin vardır.

5 Foucault'ya göre pratik ya da deneyim başka bir şeyi "bir kişiyi, yetiştirildiği pratiklerle ilişkili olan kaçınılmazlık ve zorunluluk duygusundan özgür kılabilen bir şeyi" denemektir (May, 2000, s. 136).

6 Foucault'ya göre Hıristiyanlıktan sonra kendilik kaygısı şüpheli bir şey haline gelmiş, kendinden vazgeçmek ya da başkası için kaygılanmak (*epimeleia ton allon*) daha değerli görülmüştür (Foucault, 2011, s. 218).

kötüye çevirmenin örneğidir. İki figür arasındaki temel fark, birinin karakterini inşa eden hakiki kişiliğine karşı diğerinin sahteliğidir. Foucault ise Sokrates'in hakikiliğini "Sokratik *parrhesia*" kavramlaştırması çerçevesinde ele almıştır.

III

Eski Yunan ve Roma kültürüne ait kimi metinlerde kullanılan *parrhesia* kavramı diğer dillere "özgür konuşma", "dürüst konuşma", "açık sözlülük", "doğruyu söyleme" diye çevrilmiştir;[7] *pan* ve *rhema*'dan oluşan *parrhesia*'nın kelime karşılığı "her şeyi söylemek"tir. *Parrhesiazomai*, "*parrhesia* kullanmak", *parrhesiastes* ise "*parrhesia* kullanan kişi"dir. Foucault *Doğruyu Söylemek*'te Yunan ve Roma kültüründe *parrhesia* sözcüğünün evrimini,[8] çeşitli kullanımlarını (Platon'da, Euripides'te, Epikouros'ta, Epiktetos'ta, Seneca'da, Plutarkos'ta, Patristik metinlerde vb.) ve *parrhesia* pratiğini (cemaat yaşamında, kamusal yaşamda, kişisel yaşamda) ele alır. Amacı, genel olarak, sorunsallaştırma süreçlerini, yani belli davranış, olgu ve süreçlerin nasıl ve neden sorun haline geldiklerini çözümlemektir (Foucault, 2005, s. 136). Foucault şu sorulara yanıt arar: "*Parrhesia* ne türden bir doğrudur?" "*Parrhesiastes*'in dile getirilen doğruyla ilişkisi ne türden bir ilişkidir?"

Foucault'ya göre, *parrhesia* kullanmaya en yakın bilim retoriktir; gene de retorikçi *parrhesiastes* değildir. Çünkü retorikçi dinleyenlerin zihni üzerinde hakimiyet kurmayı sağlamak için dilin farklı olanaklarından yararlanır, kimi teknik araçlar kullanır; oysa *parrhesiastes* konuşmasını açık ve dolaysız bir şekilde yapar, hiçbir teknik araca baş vurmaz. Öte yandan retorikçinin söylediği şeye inanması gerekmiyorken *parrhesiastes* inandığı şeyi söylemektedir; onun söylediği, kendi fikridir (bu nedenle *parrhesia* sözel bir etkinliktir).[9] Bu yüzden kişi hakikati söylemekle bir risk de almaktadır. "O halde *parrhesia* tehlike

---

7 İng; *free speech*, Fr; *franc-parler*, Alın; *Freimütigkeit*. Foucault ise bu kavramı 'hakikati söyleme konusunda dürüstlük' olarak belirler (Foucault, 2005, s. 10).

8 Foucault MÖ. 5. yy.'dan Hıristiyanlığın başlangıcına kadar olan dönemde *parrhesia*'nın evrimini retorik, felsefe ve siyasetten hareketle ele alır. Sokratesçi-Platoncu gelenekte sürekliliğe sahip uzun bir konuşma retorik ve sofistlik aracıyken, soru ve cevaplardan oluşan diyalog *parrhesia* oyununun temel tekniklerinden biri olarak belirlenmiştir; sonraları Quintillianus ve Seneca *parrhesia*'yı retorikte kullanılan biçimlerden biri olarak (tamamen doğal olduğu için hiçbir biçime sahip olmayan biçim olarak) belirleyecektir. Siyasette ise (Atina'da) hem iyi vatandaşa özgü kişisel ve etik bir tutum olarak, hem de demokrasinin şartı olarak belirlenmiştir. Helenistik dönemde monarşilerin yükselişiyle *parrhesia* hükümdar ile danışmanları arasındaki ilişkide ve danışmanın rolü olarak belirlenecektir; hükümdara düşen danışmanının *parrhesia* hakkına saygı göstermektir. Felsefede *parrhesia* bir yaşama sanatı (*tekhne tou biou*) olarak ele alınır. Platon Atinalıları bilgelik, hakikat ve ruh güzelliği konusunda kendilerine özen göstermeye davet eden Sokrates'i *parrhesiastes* rolünde görür; böylece felsefi *parrhesia* kendilik kaygısıyla (*epimeleia heaoutou*) ilişkilendirilir. Epikourosçular kendilik kaygısı bağını daha da güçlendirerek *parrhesia*'yı 'ruhun terbiyesi' için gerekli olan bir tinsel rehberlik *tekhne*'si olarak belirlemiştir (Foucault, 2005, ss., 18-21).

9 Konuşan özne (sözcelemi dile getiren özne) ile sözcelenmiş olanın gramatik öznesi arasında bir ayrım yapılacak olursa, *parrhesia*'da konuşmacının hem önermenin öznesi, hem de sözcelenenin öznesi olduğunu söylemek gerekir; konuşmacı gönderme yaptığı kanının öznesidir. *Parrhesia* tarzındaki bir önermenin formu şöyledir: "Ben şunu ve bunu düşünen kişiyim" (Foucault, 2005, s. 11).

karşısında cesaretle ilintilidir ve belli bir tehlikeye rağmen hakikati söyleme cesaretine sahip olunmasını gerektirir" (Foucault, 2005, s. 14). Ama bir mahkeme esnasında davalının kendi aleyhinde kullanılabilecek bir şey söylemesi dürüstlüğü ve bir risk göze alındığını gösterse de, bir *parrhesia* değildir. "Zira *parrhesia*'da tehlike daima söylenen hakikatin dinleyiciyi incitebilecek ya da öfkelendirebilecek nitelikte olmasından kaynaklanır" (Foucault, 2005, s. 15). Başka bir ifadeyle, söylenen şeye "ironi" eşlik etmelidir. Bu durumda herhangi bir bilim alanında dile getirilen doğru önerme *parrhesia* olamayacaktır. Dahası, *parrhesia* eşitler arasındaki bir konuşma da değildir; konuşmacı dinleyiciden daha aşağı bir statüde olmalıdır. Bu nedenle bir baba, bir öğretmen, bir tiran değil de bir öğrenci (öğretmene karşı), bir filozof (tirana karşı), bir yurttaş (çoğunluğa ya da meclise karşı) *parrhesia* kullanabilir (Foucault, 2005, s. 15). Konuşmanın amacı hakikati ispat etmek değil, bir eleştiri sunmaktır; bu eleştiri daha üst statüdeki birilerine karşı olabildiği gibi kişinin kendisine yönelik de olabilir. Eleştiri bir ödev olarak hissedilmektedir; kişi konuşmamak konusunda özgür olmasına rağmen doğruyu söylemeyi bir ödev olarak görmektedir (bu durumda işkence altında zorla doğruyu söyleyen kişi ya da yargıçlar tarafından suçunu itiraf etmeye zorlanan maktul *parrhesia* kullanmış olmaz). Bütün bunların yanı sıra *parrhesia*'nın olmazsa olmaz şartı, söylenen şeyin hakikat de olmasıdır. Burada hakikat dile getirilen önermenin değil, kişinin söylediği şeyle kurmuş olduğu ilişkinin özelliğidir. Toparlanacak olursa, "*parrhesia*, konuşmacının dürüstlük yoluyla hakikatle belli bir ilişki kurduğu, tehlike yoluyla kendi hayatıyla belli bir ilişki kurduğu, eleştiri yoluyla kendisi ve öteki insanlarla belli bir ilişki kurduğu, özgürlük ve ödev yoluyla da ahlaki kuralla özgül bir ilişki kurduğu bir sözel etkinlik türüdür" (Foucault, 2005, s. 17).

IV

Foucault *parrhesia* kavramını Antikçağ ile Helen-Roma felsefesinden yola çıkarak ve "kişisel yaşam", "kamusal yaşam", "cemaat yaşamı" üzerine odaklanarak ele alır. Sokrates ise *parrhesia*'yı –üçünü de kapsayacak şekilde– *demos*'a karşı kendini savunurken (söylev formunda), dostlarıyla yaptığı sohbetlerde (diyalog formunda) ve *daimon*'uyla ilişkisinde (iç konuşma formunda) kullanmıştır.

Sokrates'in Atina meclisine hitap ettiği *Savunma*, baştan sona *parrhesia* kullanılan bir konuşmadır. Sokrates bu tür bir konuşmayı yalnızca bir kez, kendini savunurken yapmıştır. Mahkemede Sokrates'in neredeyse bütün söyledikleri ironi, ödev duygusu, açık sözlülük ve cesaretle yüklüdür; ölüm bile Sokrates'i yolundan döndürememiştir:

> Atinalılar, (…) parlak ve gösterişli deyimlerle (…) söylevler çekecek değilim (...) yalnızca dilimin ucuna gelen sözcükleri allayıp pullamadan söyleyeceğim (...) içinizden kimse benden doğrudan başka bir şey beklemesin ... Doğruyu söyledim size Atinalılar, önemli önemsiz hiçbir şey saklayıp gizlemeden, değiştirmeden. Bununla birlikte gene bana hınç beslemelerine yol açacağım (…) İster salıverin, ister salıvermeyin beni; iyice bilin ki şunu, bir kez değil

> bin kez ölmem gerekse bile, hiç mi hiç değiştirmeyeceğim yolumu (Platon, 1986, 17b-d, 24a-b, 30b-c).

Mahkemede ortaya çıkan, Sokrates'in konuşmalarının herkesi rahatsız ettiğidir. Çünkü Sokrates diyaloglarında (bir ironiyle) kendisini cahil karşısındakini bilge rolüne sokmuş, tartışmanın sonunda kendisini bilge sanan kişinin cahil, Sokrates'in ise en azından bilgisizliğinin farkında oluşuyla bilge olduğu ortaya çıkmıştır. Nietzsche'nin ifadesiyle, "Sokrates Atina boyunca yaptığı eleştirel gezilerinde en büyük devlet adamlarını, hatipleri, şairleri ve sanatçıları sorguya çekmiş ve her yerde bilgi şişinmesiyle karşılaşmıştır. Bütün bu ünlü insanların kendi meslekleri konusunda bile doğru ve kesin bilgilere sahip olmadıklarını ... hayretle görmüştür" (Nietzsche, 1965a, s. 76). Sokratik *parrhesia* olarak belirlenen pratik de budur. Sokrates'in aradığı, diyaloğa girdiği kişinin söyledikleri ile eylemleri, yani *logos*'u ile *bios*'u arasında bir uyumun olup olmadığıdır. Sözgelişi *Lakhes* diyaloğunda, Lakhes'e sahip olduğu cesaretin nedenini sorduğunda, Lakhes'in cesaretine akılcı ve anlaşılır bir biçim kazandıran *logos*'u açığa çıkarmayı istemektedir.[10] Sokrates kişinin kendi hayatı hakkında akılcı bir açıklama yapmasını beklemekte, yapamıyorsa (genelde bütün diyaloglardan çıkan sonuç budur), onu kendisi hakkında kaygılandırmaya çalışmaktadır. Sokrates'in kullandığı bu ikinci *parrhesia* tekniğinin ortaya çıktığı yer agoradır. Kişisel ve yüz yüze ilişki talep eden bir *parrhesia* tekniğidir bu (Foucault, 2005, ss. 76-77).

Sokratik *parrhesia* iki kişi arasındaki (sınanan ve sınayan arasındaki) ilişkide ortaya çıkar. Sınayan Sokrates'tir. Sokrates sınarken, konuştuğu kişinin hayatını, hatalarını itiraf etmesini beklemez; onun yaşam tarzı ile *logos*'u arasında bir uyum olup olmadığını araştırır. *Bios* sokratik *parrhesia*'nın odak noktasıdır. Diyaloglarda Sokrates *logos* ile *bios* arasındaki ilişkiye dair bir tür *basanos*[11] olma rolü üstlenir. Sokrates'e bu rolü (*parrhesiastes* rolünü) veren, yaşamı ile düşünceleri arasındaki uyumdur. Sokrates'i bir sofistten ayıran da bu uyumdur, ya da *parrhesia* kullanmasıdır; çünkü sofist cesur olmaksızın cesaret hakkında söylevler vermektedir. "Sokratik *parrhesia* etkinliğinin amacı, muhatabı, *logos*'la, erdemle,

---

10 Bu diyalogda cesaretin, aynı şekilde diğer erdemlerin, sadece soylu olmakla elde edilemeyeceği, bu konuda eğitimin de gerekli olduğu dile getirilir. Çünkü soylu ailelerden gelen, babaları da iyi bir ün yapmış kişilerin hepsi önemli şeyler başaramamıştır. Eğitim gerekliyse, tartışılması gereken erdemlerin ne türden bir eğitimle kazandırılabileceğidir. Sokrates de bu diyalogda, cesaret eğitiminin savaşa katılmamış ama savaşma tekniklerini çok iyi bilen bir kişiden mi, yoksa savaşa katılmış cesur bir kişiden mi alınması gerektiğini tartışır.

11 *Basanos*, denektaşı (bir madenin, örneğin altının, gerçek olup olmadığını anlamak için kullanılan taş; sınanmak istenen madenin bu taş üzerinde bıraktığı ize göre o şeyin gerçek olup olmadığına karar verilir), işkence, eziyet anlamlarına gelir. Sokrates iki anlamı da üstlenir, hem konuştuğu kişilerin gerçek olup olmadığını sınar, hem de bu sınamayla onlara bir tür işkence yapar (Foucault, 2005, ss. 80-81). Lakhes'in Sokrates'i *basanos* olarak belirlemesinin nedeni ise onun Delium'daki savaşta cesaretle savaşmış olmasıdır. Sokrates'le konuşmanın nasıl bir eziyet olduğunu ise *Lakhes* diyaloğunda Nikias'ın Lysimakhos'a söyledikleri gayet güzel ifade etmektedir: "Sokrates'le ilişkisi olup ona yaklaşan her insan, üstelik sözü nereden açarsa açsın eninde sonunda sırlarını dökmeye, şimdi nasıl yaşadığını, eskiden nasıl yaşamış olduğunu anlatmaya sürüklenir ... İş buraya dökülünce de, Sokrates onun bütün söylediklerini kılı kırk yararcasına elekten geçirmeden yakasını bırakmaz" (Platon, 1986, s. 72)

cesaretle ve hakikatle Doryen bir armoni uyarınca akort edilebilen bir yaşam tarzı seçmeye sevk etmektir".[12] Bu nedenle felsefi *parrhesia epimeleia heaotou* ile ilişkilidir.[13]

Alkibiades "kendiyle ilgilenmek/kendine özen göstermek" ve "kendini bilmek/tanımak" meselesinin uzun uzadıya tartışıldığı, kişinin kendiyle kuracağı etik ilişkinin toplulukla kuracağı politik ilişkiden önce geldiğinin vurgulandığı tipik bir diyalogtur. *Alkibiades*'te Sokrates güçlü bir yönetici olmak isteyen Alkibiades'e güce/iktidara sahip olmaktansa kendine özen göstermenin yeğ olduğunu anlatır. O kadar kolay bir iş değildir bu; acılara katlanmak, çabalamak ve cesaret gerektirir. Bu diyalogda Sokrates meseleyi "kendi", "kendine ait olan" ve "kendine ait olana ait olan" ayrımlarından yola çıkarak tartışır. Bu ayrımlara karşılık gelen varlıklar "insan", "ayak" ve "ayakkabı"; bu varlıkları ele alan sanatlar ise "bilgelik", "jimnastik" ve "kunduracılık"tır. Sokrates'in bu ayrımları yapmasının nedeni, kişinin sıklıkla bu konuları karıştırması ve bu nedenle de kendini ihmal etmesidir. Dahası bilinmeyen bir şeyle ilgilenilemeyeceğine göre, kendiyle ilgilenmek kendini bilmeyi de gerektirir. Kendini bilmek ruhunu bilmektir; bunun için de kişinin ruhunda bilgelik ve aklın saklı olduğu yere ya da buna benzer başka bir ilahi yere bakması gerekir. Kendiyle ilgilenmek, kendini geliştirmek ve iyileştirmektir; bunu sağlayansa bilgeliktir (Plato, 1927, 129a-135a). Bu *Alkibiades* diyaloğunda vurgu kendi'nden çok olma'yadır. Çünkü kendi denilen şey olmuş bitmiş bir mevcudiyet değil, hep olmakta olan bir potansiyelliktir. Bu nedenle Eski Yunan'da en fazla tartışılan konulardan biri, kişiyi mağaradan çıkartacak eğitimin nasıl olması gerektiğidir.

Foucault *The Courage of the Truth*'ta "Alkibiades mi Lakhes mi?" diye sorar. Aslında Batı Felsefesi bu iki diyalogdaki arayış çerçevesinde iki ayrı yöne doğru gelişmiştir. Her iki diyaloğun konusu "kendine özen göstermek" olsa da, Alkibiades'te özen gösterilecek "kendi", üzerinde düşünüp taşınılacak "ruh" odak noktasıdır (Platonculuk ve Yeni-Platonculuk buradan hareket etmiştir); Lakhes ise özen gösterilecek şeyin ne olduğuyla değil "özen gösterme"nin ne olduğuyla, kendine özen göstermeyi sağlayan "yaşam biçimi"nin nasıl bir yaşam olduğuyla ilgilenmiştir (Helen ve Roma Felsefesi ise buradan hareket etmiştir) (Foucault, 2011, s. 246). *Phaidon* diyaloğunda Sokrates kendine özen göstermek diye belirlenen yaşamı gerçek filozofun yaşam biçimi olarak belirlemiştir (Platon, 2012, 65a-68a). Sokrates'in düzen bozucu bulunmasının nedeni de salık verdiği bu yaşam biçimidir.

---

12 Foucault Platon'un *Politeia*'da (398a-399c), Aristoteles'in *Politika*'da (VIII-7) sözünü etmiş oldukları dört çeşit Yunan armonisinden söz eder: Platon'un fazla ağırbaşlı olduğu için sevmediği Lidya modu, gene Platon'un tutkularla bağlantılandırdığı Frigya modu, fazla yumuşak ve efemine bir karaktere sahip olan İonya modu ve kişiyi cesarete sevk eden Dor modu. Sokrates'in *basanos* oluşu, bu beriki formla ilişkilendiriliyor (Foucault, 2005, ss. 80-1).

13 *A priori* özne kuramını reddeden Foucault kendilik kaygısı'ndan yola çıkarak "denetim ve bağımlılık yoluyla başkasına bağlanan özne" yerine "vicdan ve özbilgi yoluyla kendine bağlanan özne"ye geçerlilik kazandırılabileceğini düşünür. Göstermek istediği, doğal hukuk ya da pozitif hukuk çerçevesinde hukuk öznesi olarak kurulmuş olan politik öznenin ahlaki yanının eksik kalmış olduğudur (Foucault, 2011, s. 238). Foucault, *Benlik Teknolojileri*'nde Yunan-Roma kültürünün benlik geliştirme pratiklerini incelemiştir: diyalog, soru sorma, susma, vicdan muhasebesi yapma, meditasyon, ruhsal ya da bedensel arınma, dinleme, itiraf, rüya yorumu, perhiz, oruç, nedamet, günah çıkarma, iradeden vazgeçme vd. (Foucault, 2004).

SONUÇ

Eichmann'ın eylemleri hakkında 'gerçekten' düşünmeyip yasalara körü körüne itaat etmek suretiyle neden olduğu felaketlerden dolayı, Sokrates'in ise dostlarını, arkadaşlarını 'sanki' Eichmannvari bir düşüncesizliğin sonuçlarına karşı uyardığı için ölümle cezalandırılmış olduklarını söylemek yanlış olmasa gerek. Bu durum "yasa" ile "hakikat" arasındaki ilişkinin paradoksal doğasını gösterir: Eichmann yasalara uymuştur ama yaptığı 'doğru' değildir; Sokrates ise 'doğru' davranmıştır ama yaptıkları yasalara uygun bulunmamıştır. Atina demokrasisi *isegoria* (vatandaşların eşit konuşma hakkı), *isonomia* (vatandaşların iktidara eşit katılım hakkı) ve *politeia*'yla (vatandaşların *parrhesia*'nın tadını çıkartacakları yönetim biçimi) tanımlanmış, dahası *parrhesia* hakkına sahip olmamayı kölelikle eş tutmuş olsa da, *parrhesia nomos*'la güvence altına alınmamıştır, alınamaz da; yasa ile hakikat arasındaki ilişki güvenilmezdir (Foucault, 2005, s. 19). Tam da bu nedenle, Sokrates'in takipçilerinden *Kynikler* yasaları (*nomoi*) ve uygarlığı (*polis*) sorun olarak görmüşlerdir. "*Kynik parrhesia*" *nomos* ve *bios* arasındaki karşıtlıkla belirlenmiştir; *nomos* karşısında *bios*, *polis* karşısında ise *physis* tercih edilmiş,[14] hakikat ile yasa arasında değil hakikat ile kendilik arasında bağ kurulmuştur. Hakikat ile kendilik arasındaki bu ilişki bir yandan Foucault'nun "kendilik kaygısı etiği" için vazgeçilmezdir, diğer yandan da siyasette temsil krizinin artık çok fazla vurgulandığı günümüzde otonom tekliklere dayalı yeni bir kamusallık fikri geliştirebilmek için önemli içerimlere sahiptir.

Öte yandan Sokrates'in suçlanma gerekçelerinden biri olan "gençlerin ahlakını bozma", onun felsefi pratiği olarak ele alınmalıdır. Alain Badiou felsefeyi (en azından bir türünü) teorik ya da pratik bir bilgi değil de öznenin/konunun doğrudan dönüşümü, varoluşun tümden altüst oluşu, bir çeşit köken değişimi olarak belirler (Sokrates'in *Lakhes*'teki tavrı budur). "Gençleri bozmak' felsefi eylemi adlandırmak için çok uygun bir addır … Burada 'bozmak', yerleşik kanılara körü körüne boyun eğmeyi reddetme olanağını öğretmek anlamına gelir" (Badiou, 2011, s. 23). Bozmak ya da baştan çıkartmak kendi olma'ya, özgürleşmeye çağrıdır; Sokrates'in diğer suçlanma gerekçesi olan "yeni tanrılar icat etme", bu çağrının devamıdır. Sokrates *daimon*'uyla ilişkisinde hem kutsal geleneği sarsmış hem de farklı pratiklere zemin hazırlamıştır. Öte yandan bu özgürlük pratiğiyle kendini hakiki/sahih bir kişi olarak kurmuştur.

Sokrates tarih sahnesinde görünen karakteriyle bir *parrhesiastes* olarak ele alınmalıdır. *Parrhesiastes* bir hakikat sistemini eleştirerek düzeltmek, sistem içindeki zayıf ya da güçlü yanların analizini yapmak gibi amaçlara sahip değildir; o, dile getirdiği hakikatle sistemin sahteliğini açık kılan, bunu da sistemin içinde kalarak değil sınırlarında yapan kişidir. Hakikati dile getirmek onun için bir ölüm kalım meselesidir (bu nedenle aydın,

14 Helen-Roma felsefesi de *Kynik parrhesia*'yı takip ederek başkaları hakkındaki hakikati söyleme cesaretinin (politik *parrhesia*) yanı sıra kişinin kendinde bir hakikat yaratma, bir terbiye ve alışkanlık kazanma (*tehkne tou biou*) cesaretiyle (etik *parrhesia*) ilgilenir. Foucault bu pratiğin tekniklerini "yalnız başına kendini sorgulama", "kendi kendini teşhis etme", "kendini test etme" olarak belirler. Bu alıştırmalar Foucault'nun kendilik estetiği dediği şeyin parçalarıdır ve burada söz konusu olan hakikat ile kendilik arasındaki ilişkidir (Foucault, 2005, ss. 117-129).

entelektüel, devrimci gibi kavramlar *parrhesiastes*'i anlamak bakımından yeterli değildir). *Parrhesiastes*'in en ayırt edici özelliği sahih/gerçek/hakikatli oluşu ve otantikliğidir.[15] Sokrates de, dile getirdiği hakikatin cisimleşmiş hali olarak bir *parrhesiastes*'tir. Burada hakikat, onu sözceleyenin tekilliğinde gelişen bir ifade biçimidir. Bu nedenle kişinin *ethos*'undan ayrılamamaktadır. *Parrhesiastes* düşünme ve yaşam birliğini temsil etmektedir. Bu birliğin olmayışı, sahtelikle, ikiyüzlülükle, yalancılıkla ya da kötülüğün sıradanlaşmasıyla sonuçlanmaktadır. Öte yandan bu sahtelik çağımızın hastalığı olarak ele alınmalıdır. Dahası bilinç düzeyinde, eleştiri yoluyla tedavi edilebilir bir hastalık da değildir bu. Çünkü mesele artık yanlış bilginin yerine doğrusunu geçirmek değil, kişinin sahtelikten/ikiyüzlülükten kurtulmasıdır.

Hastalık-sağlık temasını modern kültürle ilgisinde neredeyse en özgün biçimde tartışan filozof Nietzsche'dir; Nietzsche'nin çağın insanında gördüğü hastalık tam olarak bu sahteliktir. Sahtelik, kişinin kendi istemesini, bütünüyle kurgusal-dışsal bir dünyaya atıfla kurmasından, kendi bedeninden kopmasından kaynaklanır. Nietzsche'nin "isteme hastalığı" dediği sorundur bu. Kendi çağında hastalık o derece ilerlemiştir ki, kişi kendine, yaşamına zaralı olanı ister hale gelmiştir. "Modern insan, biyolojik olarak değerlerin çelişkisinin anlatım aracıdır; o iki sandalye arasında oturmakta ve aynı solukta hem evet hem de hayır demektedir. Günümüzde ikiyüzlülük bir deha olmuştur ... Fizyolojik olarak incelenirse, her birimiz yalancıyız" (Nietzsche, 1965b, s. 938). Nietzsche'ye göre, bu hastalığın uzak kökenlerini belirleyebilmek için, yalnızca bilincinde olduğumuzun değil içgüdüsel olanın da tarihsel kökenleri açık kılınmalıdır; yıkılması gereken sadece bilinç sahibi özne değil, aynı zamanda isteyen öznedir.

Kaynaklar

Agamben, G. (...) *Tanık ve Arşiv, Auschwitz'den Artakalanlar*, çev. Ali İhsan Başgül, Ankara: Dipnot Yayınları.

Arendt, H. (2012) *Kötülüğün Sıradanlığı, Adolf Eichmann Kudüs'te*, çev. Özge Çelik, İstanbul: Metis Yayınları.

Arendt, H. (2003) *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları, İstanbul.

Arendt, H. (1996) *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları.

Arendt, H. (1978) "Thinking", *The Life of The Mind*, vol I, ed. Mary McCarthy, New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Aristotle (1998) *Politics*, çev. H. Rackham, Loeb Classical Library, Cambridge: Harvard University Press.

Badiou, A. (2011) *Felsefe ile Politika Arasındaki Gizemli İlişki*, çev. Murat Erşen, İstanbul:

15 Heidegger'e göre, eyleyenin biricikliğini tam olarak yansıtan eylem otantiktir. Heidegger otantikliği (*Eigentlichkeit*) kamusal yaşamın karşısına koymuştur: Otantiklik, kamusal alanın kalıplarına kaydolmak yerine ayırt edici şekilde kendisine ait (*eigen*) olan bir varoluş biçimidir.

MonoKL Yayınları.
Foucault, M. (2011) *Özne ve İktidar*, Seçme Yazılar 2, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
Foucault, M. (2011) *The Courage of the Truth* (The Government of Self and Others II): Lectures at the College de France 1983-1984, ed. by Frédéric Gros, trans. by Graham Burchell, New York: Palgrave Macmillan.
Foucault, M. (2005) *Doğruyu Söylemek*, çev. Kerem Eksen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
Foucault, M. (2004) *Kendini Bilmek*, çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul: Om Yayınevi.
Foucault, M. (2003) *İktidarın Gözü*, Seçme Yazılar 4, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
Gibson, K. ve Graham, J. (2010) *(Bildiğimiz) Kapitalizmin Sonu, Siyasal İktisadın Feminist Eleştirisi'*, çev. Zeynep Gambetti, İstanbul: Metis Yayınları.
Horkheimer, M. (1994) *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, İstanbul: Metis Yayınları.
Laertios, D. (1925) *Lives and Opinions of Eminent Philosophers in the Ten Books*, trans. R.D. Hicks, Loeb Classical Library, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
May, T. (2000) *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*, çev. Rahmi G. Öğdül, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
Nietzsche, F. (1965a) *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, Werke in Drei Bänden I, ed. Karl Schlechta, München: Carl Hanser Verlag.
Nietzsche, F. (1965b) *Zur Genealogie der Moral*, Werke in Drei Bänden II, ed. Karl Schlechta, München: Carl Hanser Verlag.
Platon (2012) *Phaidon, Ruh Üzerine*, çev. Nazile Kalaycı, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
Plato (1999) *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*, trans. by H.N. Fowler, LOEB Classical Library, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
Plato (1996) *Theaetetus, Sophist*, trans. by H.N. Fowler, LOEB Classical Library, Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press.
Plato (1992) *Cratylus, Parmenides, Greater Hippias, Lesser Hippias,* trans. by H.N. Fowler, LOEB Classical Library, Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press.
Plato (1927) *Charmides, Alcibiades I, II, Hipparchus, The Lovers, Theages, Minos, Epinomis*, trans. by W.R.M. Lamb, LOEB Classical Library, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
Platon (1986) *Diyaloglar II*, ed. Mustafa Bayka, İstanbul: Remzi Kitabevi.
Traverso, E. (2009) *Geçmişi Kullanma Kılavuzu: Tarih, Bellek, Politika*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Versus Kitap.
http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0207%3Abook%3D1%3Achapter%3D1%3Asection%3D4.

Hepimiz Oidipus'uz! insanlık durumuna Platon'un verdiği yanıta Hannah Arendt'in yanıtı*

Aylin Kılıç Cepdibi

"Felix qui potuit rerum cognoscere causas" (Şeylerin derinliklerine inebilenlere – nedenleri anlayabilenlere- ne mutlu!) Virgilius

Efsaneye göre, evrenin bilgisine sahip olduğunu düşündüğü Silenos'tan paha biçilmez bir bilgi alma peşinde olan Midas, sonunda yakaladığı Silenos'a "insan için en iyi şeyin ne olduğunu" sorar. Silenos bir kahkaha patlatır ve şöyle cevap verir: "İnsan için en iyisi hiç doğmamış olmak. İkinci en iyi şey ise hemen ölmek…" Hiç beklemediği bu cevap karşısında afallayan Midas derin bir sessizliğe gömülür. Midas'ın derinlere dalışından yararlanan Silenos ise onun elinden kurtulur ve kaçar. Midas'ın basit bir biçimde insanı temsil ettiği efsane, büyük bir paradoksu işaret ettiği ve hatta doğrudan doğruya insanın varoluşuna içkin bir problemi dile getirdiği için trajiktir. Kendisiyle dışsal bir bağlantısı olduğunu düşündüğü bir bilginin sahibi olmayı, dolayısıyla daha fazla "varolmayı" düşünürken Midas, aradığı cevabın bizatihi kendisinde olduğunu, içkin bir problem halinde orada, kendisinde durduğunu görür. Cevap, bir cevap olmasına cevaptır; ancak yine de hiçbir şey söylemez, ne bir bilgi verir, ne de bir kapı açar. İnsanı dehşete düşüren bir bilgisizliğin bilgisidir. Yalnızca derin bir yarık, dipsiz bir uçurum oluşur Midas'ın önünde.

* *Platon'un insanlık durumuna ilişkin ontolojik ve epistemolojik tartışmasına yaklaşımımda şüphesiz en büyük katkıya sahip olan, İstanbul Bilgi Üniversitesi'nde iki yıl boyunca "Platon ve Cehalet" ile "Etik, İktidar ve Özgürlük" isimli derslerini takip etti ğim çok sevgili hocam sayın Kaan Atala'ya teşekkür ederim.*

Midas evrenin sırrını, insanı sonsuzluğa açacak bilgiyi ararken cevabı, kendi sınırlılığında, bir ölümlü oluşunda bulmuştur.[1]

Tragedyayı "sanatların en yücesi kılan" özelliği, belki de varoluşun bu en temel paradoksunun estetiğini kurmasıdır. İnsana dair en temel, en yakıcı, hiçbir cevabın tatmin edemeyeceği soruları sorması; insanın her an kabuk bağlayabilen yarasını, yeniden deşmesi, kanatmasıdır2: İnsan bilebilir mi? İnsanın sınırları nerededir? Yaşamla ölüm arasında bir denge bulunabilir mi? İnsanlık durumunun insan eylemleri üzerindeki etkisi nedir? Başka bir ifadeyle insanın sınırlı ve sonlu bir varlık olmasının insan eylemlerinin öngörülemezliği ile ilişkisi nedir? İnsan eylemlerinin yarattığı kötü sonuçlarla nasıl başa çıkılabilir?

"En iyisi hiç doğmamış olmak, ikincisi ise hemen ölmek..." Ama biz üçüncü yoldayız; önceki ikisinin arasındaki yolda ve varolabilmek için eylememiz gerekir, sınırları aşmamız... İşte, elinizdeki çalışma bütün bu sorularla hemhal olmuştur. Bu çerçevede öncelikle Antik Yunan tragedyalarında dile getirilen insan varoluşuna ilişkin bu temel çelişki, Sophokles'in Oidipus tragedyası çerçevesinde ortaya konulmaya çalışılacak ve bu temel çelişkinin çözümüne ilişkin Platon'un felsefesinin getirdiği öneriler "psuche", "cehalet", "doksa" ve "bilgi (episteme)" kavramları ekseninde tartışılmaya çalışılacaktır.3

Platon'un Oidipus'un durumuna verdiği yanıtın da yanıtları var şüphesiz ki bunlar belki de bütün bir Batı Felsefesi tarihini kapsar. Bizim burada incelemeye çalışacağımız cevap, gerek Batı felsefe geleneğine yaklaşımı, gerek insan eylemliliği ve onun "doğurgan" yönüne yaptığı vurgusu, gerekse Platon'un insanın trajedisinin nedeni olarak gördüğü insanlık durumunu, insan yaşamını anlamlı kılan yegâne şey olarak nitelendirmesiyle dikkat çeken Hannah Arendt ve onun politika teorisi olacak. Sonuçta bir hakikat iddiasında değiliz elbette, amacımız insanlık durumuna biraz yakından bakmaya çalışmaktan ibarettir.

ANTİK YUNAN TRAGEDYALARI VE İNSANLIK DURUMU: KRAL OİDİPUS'UN CEHALETİ NE SÖYLÜYOR?

1 Oğuz Arıcı, "*Antik Yunan Tragedyasının Metafiziği*", Cogito – Tragedya, 54, YKY, Bahar 2008.

2 Tragedyanın kökeninin Dionysos'a ve Dionysos kültüne bağlanmasının, bu sorular etrafından bakıldığında, bir tesadüf olmadığı görülebilir. Biraz daha yakından incelendiğinde belirsizliklerin ve paradoksların Dionysos'un hem kişiliğinde hem de onunla ilişkilendirilen ritüellerin yapısında bulunduğu rahatlıkla görülebilir. İnsana dair bütün ontolojik belirsizlikler anlatımını Dionysos maskesinde bulur: Dionysos, ne bir kentin yerel tanrısıdır, ne de tam olarak Olümpos'a aittir. Mitolojiye göre kökeni Thebai'ye dayanır, ama ona ait törenlerde genellikle onun "başka bir yerden kente gelişi" canlandırılır. İki kere doğmuştur; hem insani hem de titanlara özgü nitelikler taşır. Şarabın mucidi olarak Yunan kültürünün, medeni hayatın ve kent yaşamının sembollerinden biriyken, onun adına düzenlenmiş şehir dışında ve dağlık bölgelerde yapılan törenler ve bu törenlerdeki "çiğ yeme" motifleri onun (ve insanın ?) doğal hayatın ayrılmaz bir parçası olduğunu da vurgular. Dionysos törenlerinde, kendinden geçmenin kutsiyetiyle hayvanları (ya da insanları) parçalayarak yemenin vahşiliği yan yana, iç içe geçmiş durumdadır. Yaratıcılığı ve yıkıcılığı aynı anda barındırır: Kısaca Dionysos, muğlâklığın, belirsizliğin ve paradoksların tanrısıdır.

3 Platon'un insanlık durumuna ilişkin ontolojik ve epistemolojik tartışmasını anlama çabamda en büyük katkıya sahip olan, İstanbul Bilgi Üniversitesi'nde iki yıl boyunca "Platon ve Cehalet" ile "Etik, İktidar ve Özgürlük" isimli derslerini takip ettiğim çok sevgili hocam Sayın Kaan Atalay'a teşekkür ederim.

Antik Yunan tragedyaları insan varoluşuna mündemiç bir sorunu, yarılmayı ortaya koyarlar. Başka bir ifadeyle ilahi, uhrevi olanla insani olan, bilinemeyen ile bilinebilir olan, kontrol edilemeyen ile kontrol edilebilir olan arasındaki çelişkiyi bıkıp usanmadan irdelerler. Bu bakımdan tragedyaları okumak, tekil düzeyde insan varoluşunun darmadağın edilmesine tanık olmak gibidir ve kaçınılmaz şekilde insan varoluşunu sorgulamaya, bildiğimizi zannettiğimiz her şeyi yeniden gözden geçirmeye götürür bizi. Bunun altında yatan neden, tragedyaların tarihsel olarak ortaya çıktığı Antik Yunan dünyasında, özelinde Atina'da, yaşanan çok önemli bir kırılmada aranmalıdır. Söz konusu kırılma, "mitolojik/dinsel gelenekten" "demokratik/hukuki geleneğe" geçiştir. Bu süreci biraz daha açacak olursak; özellikle M.Ö. 7. yüzyıldan itibaren önce İonia'da ardından Yunan Polis'lerinde (Atina, Megara, Lesbos, Miletos) ekonomik bir canlanma başlamış; tahıl üretiminden şarap ve zeytinyağı üretimine geçilmesi ticari faaliyetleri hızlandırmış, ekonomik canlanmanın yarattığı servet birikimi, lüks tüketim maddelerine ve sanat ürünlerine yönelik ilgiyi artırmıştır. Böylece Yunanistan'ın çeşitli yerlerindeki yabancı tüccarlar, zanaatçılar ve sanatçılar bu polis'lere akın etmeye başlamışlardır. Bir yanda toprakları kendi ellerinde toplayan az sayıda aristokratik sınıf, diğer yanda ise yoksullaşıp köle durumuna düşen ve giderek mülksüzleşen sınıfların çoğalması, sınıflar arası çatışmaları da kaçınılmaz kılmıştır.[4] Diğer yandan, ticaretin artışı, zenginleşme, mülksüzleşme vs. ister istemez, mülkün korunması, güvenliği, ticari güvenlik gibi nedenlerle "yasa" yapımını, yasal düzenlemeleri beraberinde getirecektir. İşte M.Ö. 7. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Atina'da, kökenleri bilinmeyen, ancak Tanrıların koyduğu kurallar olarak kabul edilen yasalardan (thesmoi) insan yapısı yasalara (nomoi) geçilmesi bu süreçle ilişkilidir. İnsan yapısı yasaların artışı ve toplumsal ilişkilerde ağırlık kazanması, Tanrısal yasaların mutlak, değişmez ve sonsuz olma niteliklerine karşın, insan yapısı yasaların göreli, aynı zamanda da değiştirilebilir bir niteliğe sahip olması, tanrısal adalet ile polis yasalarının adaleti arasında bir çatışma doğurmuştur. Bu bağlamda, biçimsel olarak demokratik olan, ancak toplumsal gerekliliklere göre belirlenmiş yasaların yanı sıra eski çağların inanç ve değer yargılarını yaşamaya devam eden ve geçirdiği hızlı toplumsal değişimler sonucu giderek bir sınıf ve değerler çatışmasına sürüklenen Atina Polisi'nin iç çelişkisi, tragedyanın çıkış noktasını oluşturmuştur. İşte "trajik-olan" da toplumdaki çatışan güçlerin dengeli bir karşıtlığından doğmuştur. Zaten çatışan ve birbiriyle çelişen değerler, "trajik-olan"ın özünde bulunur. Bu çatışma, bir bakıma Kadim Yunan insanının yeni bir toplum düzenine geçiş ile beraber var olma çabasını ve özgürlük mücadelesini anlatır. Bu mücadeleyi, önce dinsel/mitolojik geleneğin ve kabile değerlerinin Polis değerleriyle olan uyuşmazlığı (Aiskhülos) sonra da bir tür varoluş savaşına giren "birey"in Polis otoritesi karşısındaki ezilmişliğinde (Sophokles, Euripides) görürüz.[5]

4 Bu mücadelede ticaret ve zanaatlarla zenginleşen tüccar sınıfın – demiurgoi- toprak sahibi aristokratlara – eupatridler- karşı zaman zaman yoksul alt sınıflarla birleşme eğilimi göstermesi, Solon gibi, sınıf çatışmasını yumuşatmak isteyen aristokratları birtakım reformlar yapmaya yöneltecektir.

5 Bkz. Rebecca Bushnell (Ed. by), A Companion to Tragedy, West Sussex, Blackwell Publishing, 2009.

Bu trajik mücadele, bize aynı zamanda, Antik Yunan insanının topluma ve evrene daha çok egemen olma arzusu ile pratikte bunu gerçekleştirememesi arasındaki çelişkiyi de gösterir.6 Topluma egemen olma, toplumsal yasaların bilgisine vakıf olmakla olanaklıdır; Antik Yunan insanı ise toplumun ve evrenin işleyişi karşısında kendi sınırlı varlığı ile yüz yüzedir. Yaşamın büyüklüğü, öngörülemezliği ile insanın sınırlılığı arasındaki çatışma daima trajik olan'da mevcuttur. Üstelik çatışma yalnızca değişen değerler arasında ya da insan ile bu değerler arasında değil, fakat çoğu zaman aynı anda kişinin kendi kendinde de söz konudur. İnsanın kendi kendindeki çatışmanın nedeni de kendi eylemlerinin başlatıcısı olsa da eylemlerinin gerçek mahiyetini bilmekteki sınırlılığı dolayısıyla kimi zaman eylemlerinin ortaya çıkardığı yıkıcı ve yakıcı sonuçlarıyla baş etmek zorunda oluşudur. İşte Antik Yunan tragedyaları bu özellikleriyle insani parçalanmışlığımıza tuz basar, acısına alıştığımız yarayı fark ettirirler;[7] insanlık durumunu ortaya koyan bu özellikleriyle de evrenseldirler. Söz konusu yarılmayı tüm çıplaklığı ve yakıcılığıyla anlatan belki de en iyi trajedilerden biri Sophokles'in Oidipus'udur.[8]

Apollon'un Thebai kralı Laios için bildirdiği kehanete göre kralın oğlu, Oidipus, babasını öldürecek ve annesi (Iokaste) ile evlenecektir. Kehaneti öğrenen kral, oğlunu ormanda ölüme terk eder ancak çobanlar tarafından bulunan Oidipus[9], çocuğu olmayan Corinth kralı ve kraliçesine armağan edilir. Oidipus'un Corinth krallığındaki mutlu yaşamı, bir şölen sırasında sarhoş bir davetlinin kendisine evlatlık muamelesi yapmasıyla sona erecektir. Kehaneti öğrenen Oidipus, öz ailesi zannettiği anne ve babasına zarar vermemek için kenti terk eder. Ancak kentten kaçarken ihtiyar bir adamla karşılaşıp yol kavgasına tutuşur ve ihtiyar adamı, yani öz babası Laisos'u geçiş önceliği anlaşmazlığı yüzünden öldürür. Yollarda başıboş dolaşan Oidipus, canavar Sfenks (Sphinx) belasıyla uğraşan Thebai'ya varır. Sfenks'in sorduğu bilmeceye[10] doğru yanıt verip kente kral olur; yani öz annesiyle evlenir. Ancak birkaç mutlu yıldan sonra kent bu defa da veba salgını ile

6 Aziz Çalışlar, Tiyatro Ansiklopedisi, Ankara, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1995, s. 647.

7 Ben bu trajik gerçeğin farkına varmada hiçbir "katharsis" yani arınma, ruhsal tedavi vs. göremiyorum. Tam tersine insan olmanın trajik yönünü görmenin son derece yakıcı ve rahatsız edici olduğunu düşünüyorum. Bana kalırsa Atik Yunan dünyasının ve felsefe tarihinin en önemli düşünürlerinden biri olan Platon'un çıkış noktası da bu trajik olanla mücadele idi.

8 Örneğin Aiskhülos'un Oresteia üçlemesinde yargılama süreci dikkatle okunursa görülecektir ki hala "umut" vardır; Jüri Tanrılar ve yurttaşlardan oluşur. Yargılamanın sonunda Athena devreye girer ve Orestes'i kurtarır. Böylece dünyevi, insani olan ile uhrevi, ilahi olan arasındaki anlaşmazlık yine ilahi olanın devreye girmesiyle uzlaşmaya dönüşür. Oysa ilahi olan/insani olan, uhrevi/dünyevi, bilinemeyen/bilinebilen, kontrol edilemeyen/kontrol edilebilir olan arasındaki çelişki Oedipus'ta açıktır.

9 Yunanca "Oidipous", şişik ayaklı demektir. Oğlu tarafından öldürüleceği kehanetini öğrenen kral Laios, oğlu Oidipus'u ayak bileklerini iğlerle sardırıp ormana terk edilmesi emrini vermiştir. Antik Yunan tragedyalarında isimler bu nedenle boşuna seçilmez; kişinin ismi onun kaderini ifade eder. Ancak Oidipus, ismiyle ilgili etimolojik kelime oyunlarını boşa çıkarır: ne o delinmiş ayaklarının nereden geldiğini biliyordur, ne de o sürgün ayaklarının onu nereye götürmüş olduğunu.

10 "O hangi yaratıktır ki bir süre iki ayak üzerinde, bir süre üç, bir süre de dört ayakla yürür ve de doğa yasalarına aykırı bir şekilde, ayakları en çok olduğu zaman güçsüzdür?" Sfenks'in bilmecesi budur ve cevabı Oidipus bulmuştur: "insan" İnsan bebekliğinde dört ayak üzerindedir; sonra iki ayağı üzerine kalkar; nihayet yaşlanınca da eline aldığı sopası onun üçüncü ayağı olur.

uğraşacak; salgından kurtulmak için Delfi (Delphoi) kâhinine giden Oidipus kehanetin gerçekleştiğini, öz babasını öldürüp öz annesiyle de evlendiğini öğrenecek ve "gerçeği" bir türlü göremeyen gözlerini oyacaktır.

Tragedyaya yakından bakıldığında, "hamartia"[11], yani Oidipus'u yıkıma götüren trajik yanlış neresidir? Ne zaman başlar? Babasının lanetli bir soydan gelmesi mi onun trajik hikâyesinin müsebbibidir? Laios'un kâhinden öğrendiklerinden sonra oğlunu ölüme terk etmesinde mi "hamatia" aranmalıdır? Yoksa Oidipus'un yol kenarında "ben geçeceğim, sen geçeceksin" kavgasında babasını öldürmesiyle mi başlar trajedi? Bu bağlamda, Oidipus'un yaşadıklarını, yaşamak zorunda olduğu için yaşadığını düşünmek yanlış bir değerlendirme olmayacaktır. Zira daha en başta kâhinin de gördüğü gibi Oidipus'un kaderi Tanrılar tarafından çizilmiştir. O zaman bu durumda Oidipus'u, yaptıklarından dolayı sorumlu tutmak da mümkün görünmemektedir. Ama buna mukabil, Oidipus'un gerçekleştirdiği her eylemi, karakterindeki zaaflarla da açıklayabilmek mümkündür. Daha açık bir ifadeyle babasını öldürmesi ve annesiyle evlenmesini, onun "sophrosune" denilen ve Antik Yunanlıların en çok değer verdiği arete'lerden (mükemmellik/erdem) biri olan "kendini bilmenin getirdiği tevazu" sahibi olamayışı ile de açıklamak pekâlâ mümkündür. Öyle ya Sfenksin bilmecesini çözüp Thebai halkını içinde bulunduğu lanetten kurtarırken nasıl da gururludur Oidipus, hem kral da olmuştur! Peki, hikâyenin sonunda ne olur? Oidipus, babasını yol verme kavgasında öldürdüğünü, annesiyle de evlendiğini öğrenir! Bildiğini zannettiği onca şey nasıl da yerle bir olur! Oidipus kendini "bilgili" zanneden, bilmeceyi çözüp kral olunca da iyice kibirlenen ("hubris") bir insandır.[12] Bu durumda, başına gelenler onun karakterindeki arızalardan da kaynaklanmaktadır.

Tragedyada bir başka önemli nokta ise Oidipus'un "cehaleti"dir. Burada "cehalet", Oidipus'un babasının katili ve annesiyle evlenen biri olduğunu bilmemesiyle ilgili bir

---

11 "Hamartia", Antik yunan tragedyalarında, kahramanın yaptığı bir hata sonucu bahtında bir dönüş olmasıyla ortaya çıkan trajik durumdur. Olayların mutluluktan mutsuzluğa ya da tersi noktaya dönüştüğü nokta ise baht dönüşü, yani "peripeteie"dir. Aristoteles bu kavramı, hareketlerin düşünülenin tam tersine dönmesi olarak tanımlar. Aristoteles, Poetika, Çev. Samih Rifat, 9. Baskı, İstanbul, Can Yayınları, 2013, s. 31 ve 41.

12 Burada Oidipus'un "bilgisizliği"ni Foucault'nun kullandığı gibi, "hiçbir şey bilmeyen kişi, bilmeyi körlemesine arayan kör bilgisizlik olarak" değil, kendisi hakkında hiçbir şey bilmemesi, haddini bilmemesi anlamlarında kullandığımın altın çizmek isterim. Zira Oidipus da Foucault'nun işaret ettiği gibi, aslında bir "bilme" insanıdır, onun bilmesi, "tiranın bilmesidir". Sfenks'in bilmecesi ile sınanmış bu bilme sayesinde iktidarını kazanabilmiştir. Fakat ne yazık ki "bilmecelere alışkın" Oidipus kendi bilmecesini çözerken kendi bilgisiziğinin bilgisine sahip olduğunda iktidarını da kaybedecektir: "(...) Oidipus, bilmeyen kişi değildir: Oidipus, kendisini sürekli olarak takip etmiş ve mahkûm kılmış olan kehanet, vahiy ve bilicilik esaslı bilme kipinin karşısında bir başka bilme türünü seçmiş olan kişidir." Michel Foucault, "*Oidipus'un Bilmesi*", Bilme İstenci Üzerine Dersler (1970-1971), Çev. Kerem Eksen, Ferhat Taylan, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Aralık 2012, s. 255. "(...) O halde Sophokles'in tragedyasında ilk planda beliren şeyin Oidipus'un 'bilgisizliği' ya da 'bilinçsizliği' olduğu söylenemez. Asıl ön planda olan, bilmelerin çoğulluğu, o bilmeleri üreten usullerin çeşitliliği ve bu bilmelerin karşılaşmaları oyunca oynanan iktidarlar oyunudur.(...)" s. 258. "(...) Oidipus – bilinçdışının alamet-i farikası ya da kendinin ne olduğunu bilmeyen özne figürü değil, aşırı bilmeye, ölçüyü ve boyunduruğu sarsmak isteyen bir bilmeye sahip olan hükümdar figürü..." s. 263. "hybris phyteutei tyrannon" (tiranı doğuran şey kibirdir.)

durum da değildir yalnızca. Cehalet, Oidipus'un kendini de bilmemesi, karakterindeki arızaların, kibrin vs. de farkında olmaması sorununa dönüşmektedir. Bunun da ötesinde, yapıp ettiklerini bilmemesi ile kendini bilmemesinin iç içe geçtiği bir durumda sorun, finalde daha da katmerleşmektedir: tragedyanın sonunda Oidipus, "hakikati" göremedikleri için gözlerini oyar. Ama bunu yaparken bile sorumluluğu Apollon'a yükler, O istediği için gözlerini oyduğunu söyler. Dolayısıyla yaptıklarının sorumluluğunu üstlenebilme erdeminden bile yoksundur Oidipus ve bir dış sorumlu aramaktadır. Öyleyse başa dönersek, Oidipus eylemlerini kaderi yani Tanrılar öyle buyurdukları için mi, yoksa kendi karakteri öyle olduğu için mi gerçekleştirmiştir? Daha genel bir ifadeyle fail ile edim arasındaki bağlantıyı hangi çerçevede kurmak mümkündür? Eğer her edimin doğasında böyle bir belirsizlik varsa yaşamak, zar atmaktan farksız hale gelmez mi? İşte Antik Yunan tragedyalarını, eski zamanların garip, "ahlak dışı" hikâyeleri ya da ataerkil dönemin "komünal" dönemle hesaplaşmasının veya insanın dürtü ve fantezilerinin birer ürünü olarak değerlendirmenin ötesine geçip projeksiyonu karanlıkta kalan başka yerlere çevirdiğimizde insanın varoluşuna gömülü bir sorunu içten içe işlediklerini görmekteyiz. Bu sorun "ethos" (karakter) ile "daimon" (insana aşkın olan, kontrol edilemez olan) arasındaki gerilimdir. Herakleitos'un tuzaklı aforizmasının dediği gibi: "ethos anthropoi daimon?" Bu cümleyi, Yunancanın gramer yapısı itibariyle "karakter insanın daimon'udur" diye de tercüme edebiliriz; "daimon'u insanın karakteridir" şeklinde de. Herakleitos'un aforizması çerçevesinde Oidipus'un trajedisini değerlendirirsek; "Oidipus kendisi doğmadan önce, hazırlanmış/yazılmış bir kaderi yaşıyor" doğru! "Oidipus, karakteri öyle olduğu için bütün bunlar başına geliyor" yine doğru! İşte insan varoluşunun trajik yönü de budur; her insanın tekil düzeyde varoluşunu betimleyen ve belirleyen çelişki… Sorunu soruyla ifade edersek; "insan bilerek, anlayarak, kavrayarak yapıp ettiklerinin gerçek mahiyetini görerek yaşayabilir mi?" Eğer bu şekilde yaşaması mümkün değilse hepimiz birer Oidipus'uz! En azından potansiyel olarak… Oidipus'un başına gelenler şimdiye kadar başımıza gelmemiş olabilir ama bu, bundan sonra gelmeyeceği anlamına gelmez!

Demek ki, bir tarafta insanın karakteri bulunmaktadır; bu karakter birtakım kapasitelerden müteşekkildir ve bu kapasiteler potansiyel halde bulunan birtakım iş yapma becerilerini içermektedir. Potansiyellerin kuvveden fiile çıkması durumunda somut eyleme ve yeteneğe dönüşmektedir. Soruna bu açıdan bakıldığında teorik-pratik bir faaliyet gerçekleştiriyoruz demektir. Bir şeyi yapabilmek için onun nasıl yapılacağının bilgisini haiz olmak gerektir. O işin nasıl yapılacağını bilmek de tek başına yetmez onu hayata geçirmek de gerekir. Buradaki faaliyetin esası, bildiğimiz şeyi yapmaktır. Karakter üzerinden bakıldığında bilinebilirlik, anlaşılabilirlik, dâhil edilebilirlik, üzerinde eyleyebilirlik ve kontrol edilebilirlik temel özelliklerdir. Ancak karakterin biraz dışına çıkınca mutlak bir karanlıkla karşılaşırız, burada ne olup bittiğini bilemeyiz. İşte böyle bir karanlık yön, eylemin doğasında da karşımıza çıkmaktadır.

Eylem, somut bir şey üzerinde gerçekleşir. Ancak gerçekleştirilen eylemin gerçek mahiyetini, sonuçlarını eylemi gerçekleştirmeden önce, eylemi gerçekleştirirken ve hatta eylemi gerçekleştirdikten sonra bilmem mümkün olmayabilir. Bu şekilde, bir tarafta

kontrol edilebilirlik, yönetilebilirlik diğer tarafta da bilinemezlik, kontrol edilemezlik varsa ve insan eylemi tam da bu çelişkinin merkezine yerleşmişse insanın gerçekleştirdiği her eylem bilinmeze atılmış bir adım haline gelir ve zar atmaktan da farkı kalmaz. Yaşamı önceden öngörülebilir bir çabaya dönüştürmeye çalıştığımız takdirde, sözünü ettiğimiz çelişki, bu girişimin sonuçsuz kalmasına yol açacaktır. Ama zar atar gibi yaşadığımızda da Oidipus'un haline düşme riskimiz artıyor! Peki, ne olacak? İki seçenek var gibi görünüyor: ya hiç hareket etmeyeceğiz, öylece duracağız. Ya da hareket ederken eylemlerin sonuçlarını önemsemeyeceğiz. Üçüncü bir yol var mı? "Phronesis"[13] sahibi olmak mümkün mü, ya da "kata ton orthon logon" (doğru uslamlama) nasıl mümkün olabilir?

İşte felsefenin M.Ö. 6. yüzyıldan itibaren "psuche"yi[14] onun melekelerini tartışmaya çalışması, "psuche"nin merkezine aklı yerleştirerek bir bütünlük kazandırabileceğine dair arayışlara girişmesi bu açmazdan, bu açmazın yakıcılığından kaynaklanır. Zira psuche'nin verili bir merkezi ve bütünlüğünün olmaması, sınırının da olmamasına yol açar. Bu durumda ilahi olanla insani olan arasında akışkanlık kaçınılmazdır ve bunun anlamı, insanın gerçekleştirdiği bir eylemin, "psuche" ilahi bir güçle de gerçekleştirebileceğidir. İşte tragedyalarda karakterden kaynaklanan eylem ile ilahi gücün tetiklediği eylemin her ikisinin de kabul edilmesi buradan kaynaklanmaktadır. Eylemin faili ve kısmi kaynağı insanın kendisi olabilir, ama diğer yandan ilahi güçlerin etkisiyle de olabilir bütün olanlar. Dolayısıyla eylemin kaynağı çatallandığından "sorumluluğun" kaynağında bir çıkmazla karşılaşılır ki bu da, yukarıda söylediğimiz gibi, "psuche"nin doğasından kaynaklanmaktadır. Bu duruma karşı verilecek ilk tepki, "psuche üzerinde kontrol nasıl sağlanabilir?" olacaktır. Psuche'yi bilerek, kendimizi bilerek bu kontrolü sağlayabiliriz ancak. Ama asli çelişkiye geri dönmek kaçınılmazdır: Nasıl bilebilirim? Daha en başta belirttiğimiz gibi insanın gerçekleştirdiği her eylem, bilinebilir ile bilinemez olan arasındaki çelişki üzerine yerleştirilmiş durumdadır. Öyleyse, bu çelişki üzerine tesis edilmiş bir hayatın ve bu hayatın üzerinde şekillendiği eylemlerin insanı götüreceği bilme faaliyetinin doğası ve sınırları neler olabilir? İnsan varoluşunun her zerresine bu çelişki sinmiş ve her anında yeniden üretilirken bu iş nasıl olacaktır? Antik Yunan'ın en büyük filozofu olarak kabul edilen Platon'un neyi tartışırsa tartışsın uğraştığı temel mesele bu bilme/bilememe durumunun insan varoluşunda yarattığı yıkıcı parçalanmadır. Onun tüm eserleri bu çelişkinin dışına çıkma arayışıdır.[15]

---

13 Antik Yunan dünyasında ana erdemlerden biri olan "phronesis", kişinin, tek tek durumlarda nasıl yargıda bulunacağını bilmesidir.

14 "Psuche", M.S. II. yüzyıldan itibaren Hıristiyanlığın tanımlayacağı "ruh" kavramından farklı olarak; verili bir merkezi ve bütünlüğü bulunmayan, Tanrısal bir kaynaktan geldiği gibi bu nedenle de o ilahi gücü taşıyan, başka bir ifadeyle ilahi bir veçhesi bulunan; ölümsüz, yaratılmamış, yok edilemez ve geldiği kaynakla nihayetinde bir ve aynı olacak olan güçtür. Platon'un diyalogları, özellikle de Timaios incelendiğinde görülmektedir ki kozmosu yaratan yarı-tanrı Demiurgos evrene, faaliyetlerini belirleyen güçten yani Akıl'dan bir nefes üfler. İşte "psuche" bunun bir "parçası"dır. Ancak "psuche", "soma" yani "beden" ile buluşunca geldiği kaynağı unutur, bunu yeniden hatırladığında ise geldiği kaynağa geri dönecektir.

15 Batı felsefe geleneğinde Platon üzerine yapılan okumaların neredeyse tamamına yakını Aristotelyen bir okumayla maluldür ve tek referans da Aristoteles'tir. Ve Platon sanki "Parmenides" diyaloğunu yazmamış gibi baskın olarak "Timaios"a atıfta bulunulur. Ben burada daha özgün ve

OİDİPUS İNSANLIK DURUMUDUR: PLATON'DA BİLGİ VE EYLEM ARASINDAKİ İLİŞKİ

Platon'a göre insan yaşarken ve kendi yaşam öyküsünü yazarken aslında başına gelecekleri, eylemlerinin, yapıp ettiklerinin gerçek mahiyetini bilemez; çünkü insan "bilemez". Daha açık bir ifadeyle duyu organlarının ve algının hakimiyetinde olan dolayısıyla sürekli bir değişimi, bozulmayı içeren "doksalojik alem"de insanın gerçek bilgi'ye (episteme) ulaşması mümkün değildir.[16] Bu nedenle Platon "nesneler" evreninde duyularla elde edilen "bilgi"nin gerçekliğinden "emin olunamayacağını" iddia eder ve buna "doksa" (sanı) adını verir. Burada "emin olamama" ifadesini özellikle kullanıyorum. Zira Platon hiçbir yerde "doksa'nın belirli bir gerçeklik payına sahip olmadığını iddia etmez; bu yanıyla da "doksa" tümüyle olumsuzlanan, reddedilen bir özellik göstermez. Tersine, doksa'ya dayanılarak doğru eylemde bulunmak mümkündür. Çünkü Platon, "doğru sanı" diye ayrı bir kategori ortaya atar. "Doğru sanı" en az "episteme" kadar anlamlıdır ama onun elden kaçmaması için bilgiyle, akılla "zincirlenmesi" gerekmektedir. Dolayısıyla "doksa" da belirli bir doğruluk payına sahip olabilir ama onun "kalıcılığı" söz konusu değildir; başka bir ifadeyle "hakikat" değildir. Gerçek bilgi (episteme) ise psuche'nin akıl yoluyla kavradığı bilgidir. Bu noktada, Platon'un siyaset felsefesini daha iyi anlayabilmek için onun bilgi kuramını biraz daha açıklamak ve "doksalojik" evrene ilişkin temellendirmeleri üzerinde durmak gerekmektedir.

Yukarıda da belirtildiği gibi, doksalojik âlem, "duyu organları" üzerine inşa edilmiş, "görünen", "algılanan" dünyayı tarif etmektedir. Algının ise duyu organlarının biyolojik yapısına dayanan donanım ve yazılım olarak yetersizlikleri bulunmaktadır. Burada ontolojik bir soruyla karşılaşırız: Varlık duyduğum, gördüğüm, dokunduğum, kokladığımdan mı ibarettir? Algıladığım ile o şeyin kendisi arasındaki korelasyon nedir?[17] Öyle görünüyor ki buna cevap vermek mümkün değildir. Oysa algı yoluyla elde ettiğimiz veriyi, muhakeme yoluyla hükme dönüştürdüğümüzde (hegemonikon) algılananın,

---

Platon'un kendi eserleri üzerinden alternatif sayılabilecek bir Platon okuması yapıyorum. Dolayısıyla "okumamın" yanlışlığı tamamen bana aittir ve elbette eleştiriye açıktır. Şunu da belirtmeliyim ki politika teorisini, Platon'la başlayan Batı felsefe geleneğinin eleştirisi üzerine kuran Hannah Arendt üzerine yaptığım okumalar beni Platon'u yeniden okumaya ve sonuçta zaman zaman Arendt'ten farklılaşmaya yöneltmiştir.

16 Platon, kendi kurduğu model için bile, nesneler evreninde gerçekleştiğinden bozulmanın doğal olarak ortaya çıkacağını belirtir. Yani bozulma, şu ya da bu esrarlı nedenden değil, bizatihi modelin maddi yapısından kaynaklanmaktadır ve kaçınılmazdır. Dolayısıyla doksalojik âlemde, bu evrende bozulmayı önlemek mümkün değildir. Bu nedenle Platon'un kesinlikli ilkeler ile olgular karşı karşıya geldiğinde Sabine'in iddia ettiği gibi, "olgular ilkeye uygun değilse olgulara acımak gerekir" demek yerine, ya olguyu sorgulayacağını ya da ilkenin kesinliğinden kuşkuya düşeceğini söyleyebiliriz. George Sabine, Siyasal Düşünceler Tarihi I (Eski Çağ- Orta Çağ), Çev. H. Rızatepe, Ankara, Türk Siyasal İlimler Derneği Yayınları, t.y., s. 42.

17 Kant'a kadar aklın algılama faaliyeti süresince bir "ayna" görevi gördüğü kabul edilmekteydi. Başka bir ifadeyle akıl pasif bir konumda görülüyordu. Fiziki durum ile zihindeki içeriği arasından bir "örtüşme" olduğu ve hakikate ulaşılabildiği iddia edilmekteydi. Oysa Kat'la birlikte kabul edildiği gibi algı imal edilen bir şeydir. Bu durumda algılama faaliyeti de öğrenilen bir şeyse algıyı mümkün kılan algoritmanın Varlık'la ilişkisini temellendirmek imkânsız görünmektedir.

algı nesnesinin kendisi olduğunu baştan kabul etmiş oluruz. Burada bir "inanç" söz konusudur ve "hakikat" inanç ile sıvanmıştır; bu nedenle de Pythagoras, Parmenides[18] çizgisinin son büyük durağı Platon'a göre sürekli bir "hakikat" değişimi, sürekli çelişkiler kaçınılmazdır. Oysa bilgi, Platon'a göre, bir şeyi esası (cevheri/eidos)[19] ile birlikte "görmek', kavramaktır.[20] Eidos, Platon'da kavramın mümkünlük koşulunu kavrayan bir şeydir; yoksa Aristoteles'teki gibi "form" değildir. Platon'un kuramında, kişinin "noetik" faaliyet neticesinde müşahade ettiği ilk eidos, kendi eidos'udur. İnsan en son "iyi"nin eidos'unu görür, iyinin kavranması, bilmeyi ve olmayı mümkün kılmaktadır ve bunlar aynı anda gerçekleşrler. İyi[21], "psuche"nin kendisini mümkün kılan Demiurgos'un kozmosu yaratmasını mümkün kılan şeydir. "Eidos" bu nedenle "kavram" değildir; kavramın ortaya çıkmasını sağlayan şeydir, cevherdir ve cevher, kavramsal bir içeriğe indirgenemez. Zaten Platon'da tikel-evrensel ayrımı da bulunmamaktadır; eğer ki "eidos" bir kavram olsaydı, "yukarılarda' bir yerlerde bir şey olsaydı onu tekil olana giydirmeye çalışsaydık ki o da bir kavramdır, üçüncü bir kavrama ihtiyacımız olurdu. Platon'da bu nedenle eidos kavram değildir. Platon "eidos"tan söz ederken büyük olasılıkla süreçten söz etmektedir. Eidos, hem gördüğüm şeyi o olarak görmemi sağlamaktadır, hem de onu aşmamı, çünkü o şeyin temelini görmemi sağlamaktadır. Bu bir anlamda, teklik ile çokluk arasında ontik bir farklılık bulunmadığını, bunların bir ve aynı şey olduğunu ve kendim ile öteki arasında ayrım olmadığını fark etmem anlamına gelmektedir. İşte Platon'un, "muhakeme" üzerinden başladığı sorgulama işlemi, epistemolojik bir sorundan giderek etik ve politik bir meseleye dönüşmüştür. Platon bu nedenle "olanı" (Varlığı) unuttuğumuzu söyler, oldurduğumuzla olanı unuttuğumuzu… İşte bunun kaynağında da insanın (bedenin/ "soma"nın) sonluluğu ve sınırlılığı bulunmaktadır.[22]

---

18 Herakleitos, Pythagoras görünenin ardında görülmeyen ve onu mümkün kılan bir şey olduğunu kabul etmekte ortaktırlar. Parmenides ise görünenin tamamen yanılsamadan ibaret olduğunu iddia etmiştir.

19 Burada yeri gelmişken Platon'a çokça atfedilen ama asla onun yazdıklarıyla ilgisi bulunmayan bir hususa da değinmek gerekir. Platon, hiçbir diyaloğunda, masanın, sandalyenin eidos'undan söz etmez. Zaten ona göre, insan yapımı şeylerin "eidos"u olamaz. Neden? Eidos'a saf akıl ile erişilebilir, deneysel alanda tezahürü yoktur da ondan. Bütün "beyazlar dışında bir "beyazlık"tan vs de söz etmez Platon. Bu nedenle de masanın, sandalyenin "idea"sı olamaz; ancak marangozluğun "eidos"u, retoriğin "eidos"u olabilir.

20 "Noesis", "eidos"u görmeyi sağlayan faaliyettir. Cevherin saf akıl ile kavranan bir şey olması, bunların algı ve muhakemeye tabi olmaması, fiziksel olacağı anlamına gelmemesi, soyut olacağı anlamına da gelmez.

21 Platon'un Devlet'te yer alan "mağara metaforu"nda "güneş", büyük bir olasılıkla "iyi"nin metaforu olarak kullanılmıştır; hem olanı hem de olanı mümkün kılan koşulu yaratandır iyi/güneş.

22 Platon hiçbir diyaloğunda bedeni lanetlemez; bedenin sınırlılığı ve sonluluğunu, algılama faaliyetinin temelinde bulunan arıza çerçevesinde vurgular. Hakikate bu sınırlılıktan kurtularak ulaşılabileceği iddiasında bulunur. Bedeni lanetlemek tıpkı "psuche" yerine "ruh" kavramını geçiren Hıristiyanlık ile birlikte insanlığın yaşamına girmiştir. İnsanın sınırlılığı ve sonluluğunu aşmasını sağlayabilecek yegane güç ise Aşk'tır Platon'da. Bilindiği gibi "Sempozyum" (Şölen) isimli eseri aşkın ontolojisi üzerine kurulmuş olağanüstü eserlerinden birisidir. Aşkı çıkış olarak görür Platon çünkü aşk, insanın, bedenin merkeziliğinden kaynaklanan kendisindeki eksikliğin farkına varıp tamamlayıcı parçanın peşine düşmesidir, o kadar ki ölümü bile göze almasını sağlayacak güçtür

İnsanın sınırlı bir "yaratık" olması nedeniyle, bildiğini zannettiği şeyi gerçekten o olarak, cevheriyle birlikte görmesi mümkün görünmemektedir. İnsan Oidipus'un başına gelenler gibi, bildiğini zannettiği bir şeyi bir süre sonra bilmediğini fark ediyor; bu durumda olduğunu keşfettiğimiz şeyin gerçekten o olduğunu söylemek için bir gerekçemiz bulunmuyor! Ama diğer yandan son derece dinamik ve üretici bir süreç de karşımızdadır; sürekli yanılıyor, düzeltmek zorunda kalıyor, olmuyor deyip yeniden çabalıyoruz. Dolayısıyla insani çelişkinin iki yüzünün bulunduğunu söyleyebiliriz; yıkıcı ve doğurgan olmak üzere. Doğurgan veçhesi, özellikle de dinamik yönü, belirsizliklerin ortadan kaldırılması çabasına feda edildiğinde de sorunlar bitmemektedir. "Bilemediğim bir şeyi yok varsayıyorum" demek skeptik endişenin takibinden kaçamamakla neticelenir. Oysa yaşam, bildiğimiz/bilemediğimiz arasındaki diyalektik ilişki ile ilerler. İnsan yaşamının bundan azade bir yere konumlandırılması mümkün değildir. Bu çelişkinin mahvediciliği ve doğurganlığı buradadır. Ama insan inandığı, bildiğini zannettiği her şeyden şüphelenerek nasıl yaşar? İşte Platon'un temel meselesi, bu çelişkinin dışına çıkmaktır.

Sokrates'in yargılanması ve ölüme mahkûm edilmesi, başta Platon olmak üzere öğrencileri için travmatik bir deneyimdir kuşkusuz. Polis'in en erdemli yurttaşını, bizzat Polis ölüme mahkûm etmiş ve bu, ister istemez çeşitli sorulara da yol açmıştır. Söz konusu olan yalnızca Polis'in filozof açısından güvenli bir yer olup olmamasının veya filozofun Polis'e karşı sorumluluğunun ötesinde, politik tartışma ve ikna temeline dayandığı iddia edilen Polis'teki politika anlayışının eleştirisi ve belki de tartışma ve iknanın anlamlı olup olmadığıdır. Zira Sokrates'in son derece ikna edici olan konuşması, onu mahkûm edenleri ikna etmeye yetmemiştir. Sokrates, yurttaşlarının kanaatlerini ve davranışlarını sorgulamasının Polis'in zararına değil, tersine yararına olduğunu ve bir filozof ya da kendi deyimiyle "at sineği" olarak Polis'in yaşamında hayati bir rolü bulunduğunu kanıtlayamamıştı. Bu durum Platon'un konuyla ilgili yoğun bir düşünme uğraşına girişmesine ve sonuçta Sokrates'in ölümünün benzersiz bir tarihsel önem kazanmasına neden olmuştur.[23]

Platon'a göre Sokrates'in karşılaştığı zorluk sadece iknaya (pathein) başvurmasından kaynaklanmıştı. İkna, doğası gereği kesinliğe dayanmayan ve son sözü söylemeye yönelmeyen bir tartışma biçimiydi ve dolayısıyla da ancak kanaat/doksa düzleminde yürütülebilirdi. Kanaat (doksa) her zaman öznel olmasa bile zorunlu olarak kişiseldi ve son sözü söyleyecek bir tartışmanın dayanağını oluşturması mümkün değildi. Platon'un çıkardığı bu sonuç, "doksa"ya karşı tutum alarak "içkin mantıksal gücü" sayesinde karşı durulması imkânsız, kesinlikli bir alternatif bilgi biçimi aramasına yol açmıştı. Bu arayışın sonucu ise İdealar teorisini geliştirmesi olmuştu. Platon, hakikati kanaatin (doksa)

---

aşk insanın. Bu çerçevede felsefi anlamda aşk ile ölüm arasında bir paralellik kurulabilir, insanın "insanlık durumu"ndan çıkmasını sağlayan yegâne güç aşktır, bu nedenle de özgürleştiricidir aşk, insanın doksanın dünyasından çıkmasını sağlar.

23 Hannah Arendt, büyük ölçüde Platon sayesinde Sokrates'in ölümünün, politika felsefesinde "İsa'nın yargılanması ve mahkum edilmesinin din tarihinde oynadığı rol kadar önemli bir dönüm noktası" olduğunu yazar. Hannah Arendt, "*Socrates*", **The Promise of Politics**, Jerome Kohn (Ed. by), New York: Schocken Books, 2005, p. 6.

karşıtı olarak kurgulamıştır:[24] kanaat (doksa) değişime tabidir, hakikatin bilgisi (episteme) ise değişmez; kanaat (doksa) belirli bir perspektiften kaynaklanır, hakikat evrensel olarak geçerlidir; kanaat (doksa) geçicidir, hakikat son sözü söyleyen bir kesinliğe sahiptir; kanaat (doksa) gerçekliğin olgusal (dışsal) biçimlerine tekabül eder, hakikat tersine onun özünü ifade eder; kanaat (doksa) düşünce alışverişini ve başka insanların varlığını gerektirir, hakikat ise tekil zihnin tefekkürüyle ulaşılır; kanaatler (doksa) zorunlu olarak çoğuldur, hakikat "tek"tir; kanaat (doksa) zaman ve yer ile sınırlıdır, hakikat ise her ikisini de aşar. Dolayısıyla Platon için felsefe aşkın, mutlak, nihai ve evrensel olarak geçerli hakikatlerin aranması uğraşıdır; belki de bu nedenle hem metaforik hem de gerçek anlamıyla "ölüme hazırlık"tır![25]

Sonuçta Platon'un çıkış noktası çok canalıcı ve yerinde; fakat ulaşmak istediği yer neresi olursa olsun dünyanın ve felsefenin gelebildiği yer belli... Yani Antik Yunan dünyasının yıkılışı, Helenistik Çağ, ardından Roma dünyası... ve kavramların tıpkı toplumsal ve ekonomik düzenlerdeki değişimler gibi geçirdiği dönüşümler, tepetaklak oluşları...[26] Filozofun kendi içine çekilişi, politika ve felsefe arasındaki kopukluk... Eylemin dünyasına, politik yaşamın karmaşasına sırt çevirmiş, hakikat ile görünüm ya da varlık ile varoluş arasındaki ontolojik ayrıma dayanan klasik metafizik... Politik dünyayla, tarihsel ve dolayısıyla değişen dünyayla yüz yüze gelmekten çekinen, onun "melankolik rastgeleliğinden", düzensizliğinden umutsuzluğa kapılıp evrenin ebedi ve değişmez hakikatler dünyasının kavramsal açık seçikliğine sığınan filozoflar...[27] Ama can alıcı

---

24 Hannah Arendt, "Socrates", p. 6

25 Bhikhu Parekh, Hannah Arendt and The Search for A New Political Philosophy, Macmillan Press, 1981, p. 21. Hakikate ancak mutlak ve saf varlığın alanında ulaşılır, bunun için de filozofun salt "fiziksel" olanın ötesini görebilmesi gerekir. Filozof "şeylerin esas niteliğini bunun için uygun olan zihinsel yetiyle kavramaya" çalışır çünkü bu, "hakikate yakın olan ve ona yaklaşarak onunla birleşmeyi sağlayacak olan" yetidir. Platon, Devlet, 490b, İstanbul, Remzi Kitabevi Yayınları, 1962, s. 276-277.

26 Kavramlardaki en dramatik dönüşümlerden biri ve bence son derece kritik olanı Hıristiyanlık ile birlikte "psuche"nin "ruh"a dönüşmesidir. Hıristiyanlık "psuche"yi "ruh"a çevirerek onu kapalı bir kutu haline getirmiş; dolayısıyla insanın ilahi yönü ortadan kaldırılmış; böylece ilahi-dünyevi olan kalın çizgilerle birbirinden ayrılmış; Kant sonrası modern felsefe ve hukuk da eylemin faili ile kaynağı arasındaki çelişkili ilişkiye, failin eylemin yegane kaynağı ve sorumlusu oladuğunu kabul ederek yanıt vermiştir.

27 Klasik metafiziğin ve elbette Platon'un felsefesinin eleştirisini yaptığı "The Promise of Politics" isimli eserinde Hannah Arendt; "eğer filozoflar gerçek bir politika felsefesine ulaşacak olsaydılar, büyüklüğü ve sefaleti içinde bütün bir insan uğraşları alanını yaratan çoğulluk olgusunu, kendi hayretlerinin –thaumadzein- konusu yapmak zorunda kalırlardı" der ve; "Kutsal Kitap diliyle konuşacak olursa her kim ki evrenin, insanın, varlığın mucizesini söze dökülemez bir hayret içinde kabul ediyorsa bunu da (yani) Tanrı'nın İnsanı değil, 'erkek ve dişi olarak insanları' yaratmış olduğu mucizesini de kabul edecektir" yorumunu yapar. Burada "thaumadzein" kelimesini özellikle kullanır Arendt. Zira Platon Theaetetus'ta felsefenin kökenini açıklarken onun "hayret" (thaumadzein) ile başladığını belirtir: "...çünkü hayret etmek, filozofun en çok maruz kaldığı şeydir; felsefenin hayretten başka bir başlangıcı yoktur..." Thaumadzein'i yani olan şeyin oluşu karşısında duyulan hayreti Platon, bir pathos olarak, maruz kalınan, tahammül edilmek zorunda kalınan bir şey olarak tanımlar. Arendt'e göre bu, "doxadzein"den yani bir şey hakkında kanaat oluşturmaktan çok farklıdır. Söz konusu "hayret" söze dökülemez çünkü söze dökülebilmek için fazla geneldir. "Var

sorun devam ediyor: eylemin öngörülemezliği, insanın yapıp ettikleri, anlayarak bilerek yaşayabilme ihtimali... Ve Hannah Arendt'in politika teorisi bir başka yol olarak tüm zenginliği ve değeriyle alternatif olarak karşımızda duruyor.

HANNAH ARENDT'İN POLİTİKA TEORİSİ: EYLEMİN MUCİZESİ

Eylem, Arendt'in politika teorisinde, her insanın dünyaya doğarak yeni bir başlangıç yapma olasılığında içkin olan bir "mucize"dir. Bu nedenle mucizeleri gerçekleştirmeye muktedir olan insandır: "Eylem, kendiliğindenlik niteliğine sahip doğal süreçlere çok benzeyen bir süreç başlatma yetisi açısından benzersizdir; yeni bir şeyler başlatır, inisiyatifi ele alır ya da Kantçı bir terimle, kendi olaylar zincirini yaratır. Özgürlük mucizesi işte bu başlangıç yaratma yetisinde yatar ve her insanın, yalnızca kendisinden önce orada bulunan ve kendisinden sonra da orada bulunmaya devam edecek olan bir dünyaya doğması nedeniyle bizzat kendisinin yeni bir başlangıç olmasına içkindir."[28]

Platon ise insan eylemlerini "sahne arkasındaki görünmez bir el tarafından oynatılan kuklaların hareketlerine" benzetir.[29] Eğer eylem beyhude bir çaba ise, insan ne yaparsa yapsın hiçbir zaman gerçekten amaçladığı şeyi eylem yoluyla gerçekleştiremiyorsa ve bunun biricik kanıtı da insanın ölümlülüğü ise o zaman insanın dünyayı saçma ve anlamsız görmesi de kaçınılmaz olacaktır. Aslında Platon eylemin "olumsallık" (*contingency)*, başka bir ifadeyle olasılıklarla, belirsizliklerle dolu olmasından rahatsızdır ve bununla mücadele eder; buna karşılık Arendt eylemin bu yönünü görür ve fakat soruna panzehir olarak yine eylemin kendisini gösterir. Çünkü ona göre "eylem" tam da hayatın olumsallığı ile baş etmenin yegâne yoludur. Çünkü "eylem" ve "birlikte eylem" sayesinde insanlar, kendilerine ait bir "dünya" yaratırlar; özgür eylem sayesinde daha önceden var olmayan bir şeyi var edebilme imkânına sahip olurlar. Hakikat de ancak eylem sayesinde "gerçeklik" kazanır. Eylem bu nedenle mucizevi bir yöne sahiptir; daima bir doğal ya da toplumsal süreci tümüyle beklenmedik biçimde başlatır ya da bozar. İnsan, eylemleri yoluyla kendi kimliğini yaratır, kendini var eder. Bu bağlamda eylem, sadece onu gerçekleştiren kişinin çıkarlarını, amaçlarını ve ihtiyaçlarını ifade edip uygulamakla kalmaz, bizzat eyleyenin "kim" olduğunu da gözler önüne serer. Çünkü yalnızca eylemde bulunduğumuz zaman kendimizi tanımlar, "kim" olduğumuzu ortaya koyar ve böylelikle dünyaya kendi damgamızı bırakırız, onu "kendimizin" kılarız.[30] Bu nedenle eylem, hiçbir zaman yalıtılmış değildir ve daima kamusal alanda başkalarıyla birlikte gerçekleşir; özgürlük de benliğe ilişkin içsel, özel ya da kişisel bir şey olmayıp gene başkalarıyla birlikte, çoğulluk içinde deneyimlenir, dolayısıyla ilişkiseldir.[31]

---

olan her şey karşısındaki bu hayret, hiçbir zaman özel bir şeye yönelik değildir ve Kierkegaard da işte bu nedenle onu hiç-şey'in, hiçliğin deneyimi olarak yorumlar." Hannah Arendt, "*Socrates*", **The Promise of Politics**, p. 33, 38-39.

28 Hannah Arendt, "*Introduction into Politics*", The Promise of Politics, p. 113.

29 Hannah Arendt, The Human Condition, Chicago: University of Chicago Press, 1998, p. 188.

30 Oedipus da eylemleri ve sözleriyle kendi kimliğini yaratmış ve ortaya çıkarmıştır.

31 Margaret Cannovan, Hannah Arendt (A Reinterpretation of Her Political Thought), Cambridge,

İnsan eyleminin ilişkiselliği, "sorumluluk" kavramını da beraberinde getirir. Dolayısıyla eylemin hem özgürlüğü hem de riski sınırsız oluşunda, tahmin edilemezliğinde, belirsizliğinde ve geri döndürülemezliğinde kendini gösterir. Failin başladığı bir işin, gerçekleştirdiği bir eylemin, onun niyetinin ötesinde bambaşka, kimi zaman tam tersi sonuçlar doğurması, insan yaşamını gerçekten de trajik kılmaktadır. Yukarıda da ortaya koymaya çalıştığımız gibi Platon'un ve sonraki Batı felsefe geleneğinin farkında olduğu ve mücadeleye giriştiği temel meselelerden biridir bu. Nitekim 20. yüzyıl totalitarizminin içsel anlamı, salt ideoloji ve terörün vahşet derecesinde aşırıya vardırılmasından ibaret değildir; insanın ve insan eyleminin yeni bir şey başlatma niteliğinin, bizzat insan çoğulluğunu ve kendiliğindenliğini ortadan kaldırabilecek sonuçlara yol açması olasılığının gerçeklik kazanmasıdır.[32] İşte eylemin beklenmedik sonuçlarıyla baş edebilmek, büyük felaketlerin önüne geçebilmek için Arendt'in üzerinde durduğu birkaç temel ilke ve insani kapasite vardır. Bunlar "bağışlama" ve "söz verip tutma kapasitesi", "sorumluluk" ve "sınırları bilme erdemi (ılımlılık) "dir.

"Özgürce verilmiş samimi sözler" ile insanlar kamusal alanda biraraya gelip kolektif eylemde bulunabilir ve böylelikle kendilerine ait bir dünya kurabilirler. Ancak buradaki "söz verme" toplumsal sözleşme teorisyenlerinin "kontrat"ından farklıdır. Klasik sözleşme teorileri, örneğin Locke ve Kant'ınkiler, güvenlik karşılığında özgürlükten vazgeçilmesini öngörür; rızayı vurgular ve sözleşmenin hangi koşullarda geçersiz olacağını belirtir. Arendt'in "rıza"dan farklı olarak "karşılıklı söz verme"ye dayanan sözleşmesi güvenlik elde etmek yerine özgür eylemi mümkün kılmayı amaçlar.[33] Bu nedenle de politik aktörler olarak yurttaşları bir arada tutan sözler sürekli tartışmaya, yeniden yorumlanmaya ve düzeltilmeye açıktır. Ve aynı zamanda sözler kırılgandır; insanlar onlardan kolayca cayabilirler ki bu da "bağışlama" insani yetisini beraberinde getirir. İnsanlar birbirlerine sözler verirler; ancak eylemlerin, hayatın öngörülemez "sürprizleri"onları bambaşka noktalara getirebilir ve bu her insan için geçerlidir. Bu nedenle intikam değil bağışlama, insanlar arasındaki şiddetten uzak bir kamusal alanın devamının güvencesi olabilir; insanlar arasında dostluk bağı kurulmasına imkân verebilir.

Eylemin yapıcı olduğu kadar yıkıcı olma özelliği, "bize sunulmuş olan"a karşı minnet duymayı, çoğulluk ve doğumluluk gibi insan varoluşunu mümkün kılan koşullara saygıyı ve sorumluluğu da gerektirir. Arendt'e göre "eylemin sınır tanımazlığı, onun ilişkiler oluşturma muazzam kapasitesinin, yani spekülatif üretkenliğinin sadece öbür yüzüdür; işte bu nedenle en hakiki politik erdemlerden biri – eski Yunan'dan beri bilinen- ılımlılık, sınırlar içinde kalma "erdemi"dir."[34] Eylemin muazzam riskleri ancak insanlar başkalarının

---

Cambridge University Press, 1995, p. 133.

32 Fatmagül Berktay, Dünyayı Bugünde Sevmek (Hannah Arendt'in Politika Anlayışı), İstanbul, Metis Yayınları, 2012.

33 "İktidar yalnızca söz ile eylemin birbirinden ayrılmadığı; sözlerin boş, eylemlerin vahşi (şiddet dolu) olmadığı; sözlerin niyetleri gizlemek için değil, gerçekleri açığa çıkarmak için kullanıldığı; eylemlerin de ilişkiler yok etmek ve ihlal etmek için değil, ilişkiler kurmak ve yeni gerçeklikler yaratmak için kullanıldığı zaman gerçekleşir." Hannah Arendt, The Human Condition, p. 178-179.

34 Hannah Arendt, The Human Condition, p. 170.

varlığından sevinç duydukları, ortak dünyaya ihtimam gösterip onun devamını sağlama iradesiyle hareket ettikleri sürece önlenebilir. Dolayısıyla eylemin öngörülemez riskleri ancak faillerin birtakım ortak ilkelere uygun olarak eylemeleri ile önlenebilir: eylemin kendi içinde bulunan ılımlılık erdemi ve insan çoğulluğunu koruma ilkeleri[35] ile eyleme dışsal olan yasalar ve kurumlardır bu ilkeler ve araçlar.

Politik eylem, her şeyden evvel çoğulluk olgusunu paylaşan insanlar arasında gerçekleşir. Bu da her insanın niyetlerinin ve eylemlerinin sürekli olarak başkalarınınkilerle karşılaşacağı, kimi zaman –çoğu zaman- da çatışacağı anlamına gelir. Sorun, çatışmanın ortadan kaldırılması değil, çatışmanın barışçıl biçimde ele alınmasının ve mümkünse çözümünün sağlanmasıdır. Öyleyse insanlar arasında anlaşmalar, kurallar ve yasalar yoluyla istikrarlı ve kalıcı bir eylem sahnesinin kurulmasına ihtiyaç vardır. İşte bu nedenle Arendt, politik eylemin yasalar –anayasallık- ve istikrarlı politik kurumlar aracılığıyla sınırlandırılmasının önemine işaret eder. İnsanlar arasındaki bağları, ilişkileri düzenlemesi bakımından yasa, eylemi çığırından çıkmaktan koruyacak sınırların gene insanların kendilerinin koymasıdır.

Eylemin özgürlük vaadini ortadan kaldırabilecek riskleri bertaraf etmenin bir diğer ilkesi olan ılımlılık erdemi ise şüphesiz insanın "bir an durup düşünmesini", "ben ne yapıyorum?" sorusunu sorabilmesini gerektirir. Düşünmek, kişinin kendisinin oluşturduğu bir sahnede eleştirel bir içsel seyirci önüne çıkmasıdır.[36] Bu nedenle düşünen insan, önce kendine kendi yaptıklarının hesabını vereceğinden eylemlerinde çok daha dikkatli ve tutarlı olmak isteyecektir. Düşünmeyle donatılmış bir eylem, tahmin edilemezlik niteliğiyle hubris'e yenik düşmekten kurtulacak; basmakalıp varsayımların sorgulanmasına yol açarak zihinsel yargının zeminini hazırlayacaktır. Düşünmeden hareket eden insan Oidipus gibi "sen geçeceksin ben geçeceğim" kavgasına girmez, kimseyi de öldürmezdi. Bu nedenle düşünme yoksunluğu ile kötülük arasında içsel bir bağ vardır. İnsan ancak yapıp ettikleri üzerine düşünerek, eylemlerini düşünme ile donatarak kendi kendisinin hesabını verebilir. Sonuçta, insanın yeni bir şeyler başlatma kapasitesi olan eylem son derece mucizevi ve "büyüklüğüyle" etkileyici olsa da eylem alanı "...sınırlıdır – insanın ve dünyanın varoluşunun tümünü kuşatmaz. Bu alan, insanın kendi iradesiyle değiştiremeyeceği şeyler

35 Arendt, eylemin hedefi, amacı ya da aktörün niyetinden çok esin verici bir ilkeden hareket edip etmediğinin önemli olduğunu yazar. Bu konuda kendisine rehber olarak kabul ettiği kişi Kanunların Ruhu'nun yazarı Montesquieu'dür. Hatırlanacağı üzere Montesquieu, demokrasiye esin veren ilkenin erdem, aristokrasininkinin ılımlılık, monarşininkinin ise şeref olduğunu söyler. Arendt de şan, şeref, eşitlik özlemi, mükemmelleşme isteği vb.ni esin verici ilkeler olarak kabul eder. Ona göre ilkeler, eyleme içkindir, "dışarıdan" esin verseler bile ancak eylem sayesinde ete kemiğe bürünürler; eylemin tehlikelerini ve keyfiliğini sınırlandıran da gene ilkelerdir. Hannah Arendt, On Revolution, London, Penguin, 1990, p. 214.

36 Bu nedenle Sokrates "kendimle anlaşmazlığa düşeceğime bütün dünya ile anlaşmazlığa düşmem daha iyidir" der Kallikles'e. Ve Arendt, hem mantığın hem de etiğin kökenini Sokrates'in Kallikles'e verdiği yanıtta bulur: "Vicdan, en genel anlamda, kendimle anlaşmazlık içinde olup olmamama dayanır ve bu yalnızca başkalarına değil, kendime de göründüğüm anlamına gelir." Hannah Arendt, "*Socrates*", The Promise of Politics, p. 22.

tarafından sınırlanmıştır. Paylaşılan ve politik olarak belirlenen, dolayısıyla insanların ortak çıkarlarını, ilgilerini tartışabildikleri bir uzam olan insan dünyasının koşulları, çoğulluk ve dünyasallıkla birlikte sınırlılıktır. Ve içinde eylemekte ve değişmekte özgür olduğumuz bu alan, ancak kendi sınırlarına saygı göstermekle tutarlılığını koruyarak ve verilen sözlerin tutulmasını sağlayarak bozulmadan kalabilir."[37]

İnsanlar, kendilerine verilmiş olan yeryüzünde doğal bir yaşam sürdüren diğer hayvanlardan farklı olarak kendilerine doğanın üzerinde ve ötesinde bir "dünya" inşa etmişlerdir. Bu bağlamda insan yaşamı, insanlar tarafından inşa edilmiş bu "dünya"ya bağımlıdır.[38] İşte insanlar bu "dünya"da birbirlerine benzersiz bireyler olarak görünebilir, farklılıklarını, "kim" olduklarını eylemleri aracılığıyla ortaya koyabilirler.[39] Dolayısıyla sadece fiziksel değil, içinde eylediğimiz kamusal alanı tanımlayan elle tutulmaz ilişkilerden, kurumlardan ve pratiklerden oluşan özneler-arası bir boyutu olan "dünya"da insanların hareket etmesine, farklı pozisyonlar almalarına ve ortak dünyalarını farklı bakış açılarından görmelerine imkân tanıyarak gerçekliği hiç kimsenin kendi başına ulaşamayacağı ölçüde kavrayabilmelerini sağlar.[40] Doğanın sunmadığı, verilmiş olmayan bu "dünya"daki insan ilişkileri ağı, insan yapısı çevreyi sarmalayarak onu anlamla donatır.[41] Bu ağ olmasaydı dünya, birbiriyle ilişkisiz şeylerin yığınından ibaret olurdu.[42] Zaten dünyayı insanlar için yaşanmaya değer kılan, onun içinde söz ve eylem paylaşımının ve özgürlüğün gerçekleşme olasılığının bulunmasıdır. "Dünya", kalıcı bir ilişkiler ağı ve uzamı oluşturarak kolektif bir hatırlama mekânının koşullarını da yaratır ve böylece insan varoluşunun geçiciliğine karşı bir telafi imkânı sunar. İşte bu kamusal mekânda, dünyada bireyler, birlikte eyleyerek ve konuşarak türün sürekli kendini tekrar eden aynılığından kurtulup özgün farklılıklarını sergileyebilir, kendi bireysel insani kimliklerini yaratabilirler. Fatmagül Berktay'ın da dediği gibi, "kamusal alan, kalıcı ve istikrarlı bir 'sahne' yaratarak yurttaşlara 'görünme', kendilerini

---

37 Hannah Arendt, "*Truth and Politics*", The Portable Hannah Arendt, Peter Baehr (Ed. by), Penguin, 2000, p. 574.

38 Hannah Arendt, The Human Condition, p. 134. Ayrıca bkz. Margaret Canovan, Hannah Arendt (A Reinterpretation of Her Political Thought), p. 106, 107.

39 "Without a space of appearance and without trusting in action and speech as a mode of being together, neither the reality of one's self, of one's own identity, nor the reality of the surrounding World can be established beyond doubt. The human sense of reality demands that men actualize the sheer passive givenness of their being, not in order to change it but in order to make articulate and call into full existence what otherwise they would have to suffer passively anyhow." Hannah Arend, The Human Condition, p. 208.

40 Sandra K. Hinchman, "*Common Sense and Political Barbarism in The Theory of Hannah Arendt*", Polity, 17/2, 1984, p. 317-319.

41 Hannah Arendt, The Human Condition, p. 161 vd.

42 "(...) Eğer kendi haline bırakılsaydı insan işleri sadece, doğum ile ölüm arasında kalan yaşamın kesin ve yegâne güvenilir yasası olan ölümlülük yasasına tabi olurdu. Bu yasaya müdahale eden eylem yetisidir, çünkü eylem, gündelik yaşamın amansız otomatik sürecine müdahale eder... İnsanın ölüme doğru giden yaşam süreci, eğer bunu kesintiye uğratma ve yeniyi başlatma yetisi olmasaydı, kaçınılmaz olarak insani olan her şeyin yıkımına ve çöküşüne varırdı; bu yeti, insanların ölmek zorunda olsalar da ölmek için değil, yeniyi başlatmak için doğduklarını sürekli hatırlatan bir şey olarak eyleme içkindir." Hannah Arendt, The Human Condition, p. 222; İnsanlık Durumu, Çev. Bahadır Sina Şener, 2. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2003, s. 355.

başkalarına 'sunabilme' olanağı verdiği gibi, örgütlü bir hatırlama mekânı olarak da kişinin öyküsünün kuşaklar boyu dilden dile dolaşmasını sağlayarak ona ölümsüzlük imkânı tanır.[43] Böyle bir dünyasal uzamda ve "yeryüzünden evrene" ve "dünyadan da benliğe kaçışın" panzehiri olan eylem (vita activa) sayesinde insanlar sözlerinin anlamlı olması, başkaları tarafından duyulup yargılanması deneyimini yaşayabilirler. Sözün, eylemlerin başkalarına, dinleyicilere, izleyicilere sunulması onların yargılarına ve karşı söz ve eylemlerine bırakılması ikna, tartışma, çoğulluk gibi demokratik değerlerin gelişmesini sağladığı gibi dogmatik hakikat iddialarının da panzehiridir. Zira insanlar kendi görüşlerini "bana öyle geliyor ki" diyerek açıklamak, belli bir sonuca nasıl ve hangi nedenlerle ulaştıklarını anlatmak ve başka aktörlerin yargılarına sunmak durumundadırlar; dolayısıyla hakikat kolektif olarak üretilen bir değer haline gelmektedir. Eğer algı ve muhakemenin sınırlarına tabi olmak bir insanlık durumu ise "bana öyle geliyor ki" demekten, eylemlerimizi düşünme ile donatmaktan ve başkalarının "görüşleri"ne başvurmaktan başka bir yolumuz da yokmuş gibi görünüyor. Bu da son derece Sokratik bir durumdur; Sokrates, Platon'un hocası olarak elbette duyu organlarının ve algının hâkimiyetinde olan insan yaşamının, "gerçek bilgi"ye (episteme) ulaşmasının mümkün olmadığının farkındaydı. Onun buna verdiği yanıt, herkesin kendi kanaatini ortaya koyabildiği bir karşılıklı sohbet ve sorgulama süreci sonucunda, diyalojik olarak hakikatin ortaya konulabileceğiydi; zaten Sokrates için önemli olan sonunda bir "hakikat" iddiasında bulunmak da değil; herkesin doksası (kanaati) içindeki hakikat payını görmek, kanaatimiz içindeki hakikati hem kendimize hem başkalarına açımlayacak biçimde söze dökmektir.[44] Herhangi bir yurttaşın kanaatinin enine boyuna tartışılması zaten kendi başına değerlidir. Pek çok diyalogun sonuca varılmadan, belli bir "hakikat" iddiasında bulunulmadan bitmesinin nedeni de bundandır.

Arendt, eylemin öngörülemezliğine bağlı olarak sonuçlarının, eyleyenin amaçlarını da yaşamını da aşar niteliği nedeniyle "başkalarına/izleyiciye" büyük önem verir. Ona göre insanın yaşamını yorumlayan ve değerlendiren, onu kamusal alanda "seyretmiş" ve onunla etkileşime girmiş olan başkalarıdır. Bu nedenle ona göre, eski Yunan tragedyasında Kral Oidipus'un kahramanı, kendi eylemlerinin anlamına yabancı olsa da "seyirci" bu eylemlerin anlamını ve sonuçlarını bilir. Anlamın kaynağı, topluluğun dışında tanrı ya da filozof değil, fakat kendi üyelerinden birinin öyküsünü seyretmekte olan topluluktur, dolayısıyla anlamın kaynağı "ötekiler"dir. Burada elbette izleyicinin eyleme, eyleyenin niyetlerine ve eylemin sonuçlarına belli bir mesafeden bakabilmesi özelliğini yadsıyacak değilim.[45] Zira yargıda bulunma ve değerlendirme açısından seyircinin konumu, bütünü görebilmeye

43 Fatmagül Berktay, Dünyayı Bugünde Sevmek (Hannah Arendt'in Politika Anlayışı), s. 178-179; Arendt, The Human Condition, p. 197-200, 205.

44 Bkz. Margaret Canovan, Hannah Arendt, p. 256-259. Platon'un yanıtı ise "herkesin kanaatinin" Polis'in en erdemlisinin ölümüyle neticelenebileceği gerçeği karşısındaki dehşetin etkisiyle diyalojik yöntemin reddi ve sınırlı sayıda insanın ulaşabileceği bir "hakikat rejimi" olmuştur.

45 J. Kohn, "kamusal alanda yani kanaatler dünyasında 'seyretme' sonucunda varılan politik yargı ve değerlendirmeyi içeren zihinsel faaliyet, düşünmenin yaşamı ile eylemenin yaşamı arasında felsefe ile politika arasında var olan yüzlerce yıllık kopukluğa Arendt'in verdiği yanıtı cisimleştirdiğini" söylemektedir. J. Kohn, "*Introduction*", The Promise of Politics, p. Xi and xxiv.

imkân verir: "Aktör değil, seyirci insan eylemlerinin anlamının anahtarını elinde tutar" der Arendt.[46] Tıpkı Yunanlıların inancında, her insana yaşamı boyunca eşlik edip onun omuzundan geriye bakan, bu nedenle de sadece karşıdakinin görebileceği "daimon" gibi insanın kişiliği de seyirciye kendine olduğundan çok daha açık seçik bir şekilde görünür. Bu bağlamda, sahiden kim olduğumuzu ancak bizi izleyen seyirciler ve hayatımızı öyküye dökenler bilebilirler demek yanlış olmayacaktır: her insan "söz ve eylem yoluyla kendisini bu dünyaya sokarak yaşamını başlatır ama hiçkimse kendi yaşam öyküsünün yazarı ya da yaratıcısı değildir."[47] Seyircinin tahayyül yetisi, onun sahnedeki aktör(ler) ile özdeşleşmesine olanak verirken bizzat oyunun içinde olmaması, mesafe kazanmasını ve eylemin bütününü anlamasını, değerlendirmesini sağlar. Üstelik seyirci olarak daima başkalarıyla birliktedir; her seyirci farklı açılardan değerlendirme yapar ve böylece farklı tepkilerin farkına vararak başkalarıyla birlikte dünyaya ilişkin ortak bir deneyim yaşar.[48]

Özetle, eylemlerimizin anlamı, hayatımızın öyküsü ancak yaşamımız tamamlandığı, bir bütün olarak kavranabildiği zaman anlatılabilir. Bu öyküyü de yalnızca kamusal alandaki varoluşumuzu seyretmiş ve anlamlandırmış olanlar, yani bizden başkaları yazabilir. Gerçekten de eylemi bütünselliği içinde değerlendirebilmek için ona belli bir mesafeden bakmak gerekli ise seyirci ontolojik olarak son derece avantajlı konumdadır; zaten aktör bütünün yalnızca kendisini ilgilendiren kısmını görebildiğinden ve kendi rolünü "bilebildiğinden" tanım gereği taraflıdır.[49] Burada sorun bence seyircinin "tarafsız" olduğunun "apriori" kabul edilmesidir; oysa seyirci hiç de tarafsız değildir; o da belli kanaatler, önyargılar, sınıfsal çıkarlar üzerinden ve kimi zaman da çeşitli yönlendirmelerle birbirinden son derece çelişkili yargılarda da bulunabilir. Nitekim Foucault'nun başka bir bağlamda işaret ettiği gibi, Oidipus örneğinde Koro, Oidipus'un tiranlığını önce övecek, sonra reddedecek, sonra ona acıyıp istemine boyun eğecek, en sonunda Olymposluların dile getirdiği yasaların yürürlüğe girmesiyle tiranı sürgüne gönderecek ve korkunç yazgısına terk edecektir.[50] Yine, Aiskhülos'un Oresteia üçlemesi dikkatle okunduğunda da "seyirci"nin nasıl da birbirinden çelişkili tepkiler verebildiği, dolayısıyla halk meclisinin yönlendirmeye ne kadar açık olduğu görünmektedir. Şöyle ki, Oresteia üçlemesinin ilk oyunu olan Agamemnon'da, Klytaimestra kocası Agamemnon'u öldürür. Koro tarafından önce lanetlenen Klytaimestra, sözü alıp kocasını öldürme gerekçelerini sıraladıktan sonra aynı koro tarafından bu kez alkışlanacaktır.[51] Bütün bunlar Koro çok "aptal" olduğundan ya

46 Hannah Arendt, The Life of The Mind, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1981, p. 96.

47 Hannah Arendt, İnsanlık Durumu, s. 270.

48 Kant'ın "ortak duyu" (sensus communis) adını verdiği şeydir bu. Ortak duyu, genelde sağduyu diye bildiğimiz şeyden farklı olarak, apaçık ortada olanı görüp dile getirmek değil, görüşleri birbirinden farklı da olsa ayrı seyirciler arasında ortak olarak ulaşılan iyiye ve güzele ilişkin (estetik) bir yargıdır. Ortak duyu, kamusal alanda eyleyenlerin ve onları seyredenlerin varlığına bağlıdır; bu yok edildiği zaman, dünyayı ortak bir şekilde deneyimleme olanağı da yok olur.

49 Arendt, The Life of The Mind, p. 93-94.

50 Michel Foucault, Bilme İstenci Üzerine Dersler, s. 248-249.

51 Klytaimestra, kocasını öldürerek en ağır cezayı hak etmiş görünür ve sıradan yurttaşlardan oluşan Atinalı mahkemeyi simgeleyen Koro da başlangıçta Klytaimestra'yı suçlar ve onun hakkında kötü sözler söyler. Koro'nun kocasını öldürme sebepleri olarak sıraladığı şeyler büyük

da Klytaimestra çok ikna edici konuştuğundan olmaz aslında. Aiskhülos büyük olasılıkla, hem fail ile edim arasındaki, yukarıda dile getirmeye çalıştığımız Platon'un farkında olduğu yakıcı boşluğu[52], hem insan eylemlerinin yarattığı trajik sonuçları, hem de izleyicinin nasıl kolaylıkla yönlendirilebileceği, izleyicinin de birtakım ahlaki vs. yargılarla olayları ve failleri yargıladığını ortaya koymak istemekteydi.

Sonuçta ne eyleyen ne de izleyici (ki bunlar sürekli yer değiştirir ve hatta Arendtçi anlamda eyleyen insan aynı zamanda kendi eyleminin izleyicisidir de) taraf tutma tehlikesi ile karşı karşıyadır. Aslında bu taraflılığı aşmanın yollarını da verir Arendt bizlere: örneğin, bu yollardan biri "tahayyül gücüne başvurmak"tır. Tahayyül gücüne başvurmak, dünyanın başkalarına nasıl göründüğünü düşünebilmek, onların perspektiflerini, kanaatlerini anlayabilmek için gerekli bir yetidir. Zira Arendt'in dediği gibi, kişi bir an "durup düşünmeyi" beceremezse başkasının bakış açısından düşünme yetisini geliştiremezse her türlü kötülüğü yapmaya açık hale gelir. İşte tahayyül gücü, insanı "kendine odaklanma" durumundan kurtararak nesnel anlamda yargıda bulunabilme imkânını sağlayabilir; kendi dışına çıkabilmesine ve böylece genişletilmiş bir zihinle düşünebilmesine fırsat verebilir. "Kendimizin dışında çıkabilmek" taraflı önyargılardan, çıkara bağlı yönelimlerden kurtularak "tarafsız" bir değer yargısında bulunabilmenin önkoşuludur. Elbette hiç kimse öz çıkar kaygılarından, tercihlerinden, önyargılardan tamamen kurtulamaz ama bu çaba başlı başına değerlidir. Kaldı ki insanın, kötülüğün karşısında düşünerek, muhakeme yetisini kullanarak kendi öz kaygılarını bir kenara bırakıp eylemesi gerektiği anlar da vardır. Böyle anlarda Arendt bize "dünya sevgisi"nin (amor mundi) "ben sevgisi"ne üstün gelmesi gerektiğini; kendimi ya da kendi doğruluğumu koruma kaygısının yerini, dünya için duyduğum kaygının alması gerektiğini söyler: "kötülüğe direnirken kötülüğe bulaşma ihtimaliniz olsa da politikada dünya için duyduğunuz kaygı kendiniz için duyduğunuz kaygıdan önce gelir – bu 'benlik' ister bedeniz, isterse ruhunuz olsun."53 Nitekim, kişinin

ölçüde Klytaimestra'nın karakteri ile ilgilidir; Agamemnon on yıl süren Truva seferine çıkmış ve orada kendine yeni bir sevgili bulmuş ve sevgilisi Cassandra'yı şehre dönüşte yanında getirmiştir. Klytaimestra da Agamemnon yokken kendisine sevgili bulmuş ve şehri sevgilisiyle birlikte yönetmiştir. Koro bu çerçevede, cinayette "kıskançlık" ve "iktidar" mücadelesini nedenler olarak saymaktadır. Koronun ardından Klytaimestra lafı alıp "eylemi" kendisinin gerçekleştirdiğini kabul eder. Yani evet, fail kendisidir ve hatta ayrıntısıyla da anlatır kocasını nasıl öldürdüğünü. Ardından ise kendi gerekçelerini sıralar; Agamemnon'un babasının, kardeşlerine çocuklarını yedirttiğini söyler ki bu, Antik Yunanlıların en ağır şekilde cezalandırdıkları aile içinde kan dökülmesi suçudur. Dolayısıyla Agamemnon zaten "lanetli" bir soydan gelmektedir. Klytaimestra gerekçelerine devam eder; Agamemnon'un yolda fırtınaya yakalandığında, Tanrılar öyle emretti diye fırtınadan kurtulmak için kendi öz kızını kurban etmiştir ki bu da aile içinde kan dökülmesidir. Ayrıca Agamemnon'un Truva'da bütün tapınakları yağmalayarak Tanrıların öfkesinin üzerine çektiğini ekler. Dolayısıyla Klytaimestra, kişisel hırsından dolayı değil, Tanrılar öyle buyurduğu için, onların öfkesini dindirmek için Agamemnon'u öldürdüğü savunmasını yapar. Ve az önce Klytaimestra'yı yerden yere vuran Koro, birden bire onu alkışlamaya başlar.

52 Klytaimestra hem ilahi bir belirlenimle hem de karakterindeki birtakım bozukluklar nedeniyle kocasını öldürmüştü. İlahi belirlenim açısından bakıldığında insan, birtakım eylemlerin gerçekleşmesinde yalnızca bir aracı haline gelir; eylemin asıl kaynağı ise failin kendisi değil Tanrılar olur.

53 Hannah Arendt, Lectures on Kant's Political Philosophy, Ronald Beiner (Ed. by), University of

kendisine dönük sevgisini aşan bir dünya sevgisi, dehşet verici zamanlarda dünyayı unutturmak isteyen kötülüğe karşı insanın başvuracağı biricik kaynaktır.

SONUÇ

İnsan yaşamı içkin iki temel olayla sınırlanmıştır: doğumla yaşamın başlaması ve ölümle sona ermesi ve bu ara süreçte işi daha da trajik hale getiren sınırlılık: insani eylemlerin öngrülemezliği ve kırılganlığı… Fakat işte tam da bu insanlık durumu o yaşama anlam kazandıran şeydir. Zira bir başlangıca ve bir sona sahip olması, kişinin yaşamına benzersiz niteliğini ve anlamını kazandırır. İnsanlık durumunun sınırlılık olması, yaşamın öyküye dökülmesini de mümkün kılan şeydir. Arendt'in de vurguladığı gibi, sınırlılık durumu, Platoncu anlamda insanın felaketinin nedeni değil, insan yaşamının anlamlı olmasını sağlayan şeydir; bu anlam, nihai olarak sadece öyküsü anlatılan "kahraman" öldükten sonra da devam eden topluluk tarafından bilinebilir.[54]

Eylemin failin ölümünden sonra da dünyada iz bırakmaya devam etme vasfı nedeniyledir ki kişi, kendi öyküsünü yazamaz, onu anlatacak başka birisi gereklidir.[55] Tıpkı yaşarken kim olduğumuzu algılamak için başkalarına muhtaç olmamız gibi öykümüzün anlatılması için de "kendi kendimizin algılayamayacağı biçimde benzersiz olarak göründüğümüz başkalarına ihtiyacımız vardır."[56] İşte Antik Yunan tragedyaları gerek tragedyanın ortaya konduğu sahnenin düzenlenişi gerekse bizzat tragedya eserinin içeriğiyle eyleyen/fail ile izleyici arasındaki diyalektik ilişkiyi çok net bir şekilde göstermektedir. Tragedyanın sergilendiği tiyatroda seyirci, dramatik bir yanılsama ile oyunun içine çekilmekle birlikte, oyun yerinin yukarısında tutulmuştur. Geniş bir çemberden (theatron'dan) oyunu izleyenler, sanki ortadaki küçük daireyi (sahneyi) avuçlarının içine almış gibidirler. Bu, onlara tıpkı bir ağacın tepesine çıkıp aşağıda olup bitenleri gözlemlemek gibi belli bir

---

Chicago Press, 1982, p. 50.

54 Hannah Arendt, The Human Condition, p. 184.

55 İnsan yaşamının öyküselliği derken; kişinin, doğumundan ölümüne kadar uzanan bir yaşam sürecinde yalnızca kendisinin sahip olduğu kendine özgü bir anlama sahip bir tarihin öznesi olmasını kastediyorum.

56 Hannah Arendt, The Human Condition, p. 243. İstanbul Gezi Parkında yer alan ağaçların kesilmesine karşı başlayan ve kısa sürede hangi politik görüşten olursa olsun, hükümetin dayatmacı uygulamasına karşı büyük bir direnişe dönüşen "Gezi Parkı Direnişi", her ne kadar bu dünyada ölüme yazgılı olsak, doğal ve sahte-doğal süreçlerin tehdidi altında bulunsak da çoğulluğu koruyabildiğimiz sürece insanlığımızı ve onurumuzu muhafaza etmeye yönelik eylemde bulunabileceğimizi ve bu eylemin öyküsünü anlatacak dostlar sayesinde "unutuluş deliği"ne düşmekten kurtulabileceğimizi göstermiştir. Ve Gezi Parkı Direnişi sırasında ölümü göze alma cesareti gösterenler, yalnızca ağaçların kesilmesinin önüne geçmemiş, aynı zamanda insan onurunu da korumuşlardır. Jeffrey Isaac'ın dediği gibi: "Zulüm, yalancılık ve nasırlaşmış bir kayıtsızlıkla dolu bir dünyada bu tür eylem elbette çoğu kez tehlikeli olacak ve eylemde bulunana insan da daha yüksek bir değer için fedakârlıkta bulunma ve belki de ölümü göze alma cesareti göstermek zorunda kalacaktır. Ama risk, sınır-durumların varoluşsal çekiciliği yüzünden değil, daha yüksek bir değer –insan onuru- uğruna göze alınacaktır. Jeffrey C. Isaac, "*A New Guarantee on Earth: Hannah Arendt on Human Dignity And The Politics of Human Rights*", The American Political Science Review, 90 (1), March 1996, p. 64.

görüş açısı sağlar.57 Ayrıca oyunu izleyen seyirciler birbirlerinin tepkilerini de görebilirler. Dionysos tiyatrosuna kısa bir yürüyüş mesafesinde (Pnyx tepesinde) bulunan "ekklesia"nın (halk meclisi) toplanma yeri, tiyatro binasına çok benzer bir mimariye sahip olması ise hiç de rastlantı değildir. Tiyatrodaki sahne (skene) ile seyirci arasındaki ilişki, ekklesia'daki "konuşmacının bulunduğu platform" ile yurttaşlar arasında da vardır. Ve nasıl ki Polis demokrasisinde kişinin kendi karar ve eylemlerini ortaya koyması, ancak başka yurttaşların tanıklığı önünde mümkünse tiyatroda da bir insanlık durumunun ortaya konması, olup bitene "dışarıdan" bakabilen bir "izleyenler topluluğu" önünde mümkündür. Tragedya şairlerinin bize incelikle sezdirdikleri gibi, rollerini ustalıkla oynamakta olan aktörlerin seçim ve eylemlerinin sonuçları kendilerine (her zaman) görünür değildir. Koro ve seyirci, farklı derecelerde aktörlerin göremediklerini görür. Öyleyse "içeridenlik" ve "dışarıdanlık" sınırı, "durduğumuz" noktaya göre değişmektedir. Oyunu tiyatroda "uzak bir bakış açısı" ile izleyen seyirci de yaşadığı toplum içinde kendi rolünü oynamakta olan, kendi karakteri, bilgisi ve koşulları ile sınırlı bir "aktörden" farksızdır.

İnsanlar dünyada kamusal eylemleriyle iz bırakırlar; eylemleri anlaşılır kılan ise kişiler ve onların öyküleridir. İşte öngörülemezlik, insan yaşamının öyküsel yapısının gerektirdiği bir durumdur. Ancak öyküsel kişi aynı zamanda başkaları tarafından nasıl algılandıysa da odur ki bu da onun ilişkiselliğidir. Başka insanların onun öyküsünün bir parçası olması gibi kişi de başkalarının öykülerinin bir parçasıdır. Diğer bir ifadeyle "eyleyen, eylemde bulunan başka varlıklar arasında hareket ettiği ve onlarla ilişkide bulunduğu için hiçbir zaman sadece bir 'fail' değil, fakat aynı zamanda bir kurbandır da…"[58] Tıpkı Oedipus'un hem fail hem de kurban olması gibi. Kendi babasını öldürüp annesiyle evlenmesi fakat aynı zamanda öz babası tarafından ölüme terkedilen, kendisi doğmadan evvel yazılmış "lanetin" kurbanı olması gibi… Arendt'in deyişiyle "yapmak ile yapılanlara maruz kalmak madalyonun iki yüzü gibidir."[59] Dolayısıyla insan, sadece sorumlu tutulabilir olan değil, fakat aynı zamanda açıklama isteyebilen, sorgulayabilen birisidir. Bu durumda tek bir hayat öyküsü aslında iç içe geçmiş bir öyküler kümesinin bir parçasıdır.

Her bir insan kendi öyküsünü yazarken ve yaşarken başına neler geleceğini önceden bilemez; eylemlerinin başka öykülerin yazımı ve yaşamını nasıl etkileyeceğini tümüyle belirleyemez. Ancak yine de bu öngörülemezlik, bütün yaşam öykülerinin ikinci can alıcı özelliği olan belirli bir teleolojik özellikle birlikte var olur. Bizler hayatlarımızı hem tek tek hem de birbirimizle olan ilişkilerimizde, olası bir ortak gelecek tasarımı ışığında yaşarız. Bu bakımdan geleceğe dair birtakım düşüncelerin şekillendirmediği hiçbir şimdi yoktur ve kendisini her zaman şimdi kendisine doğru uzanan yolda ilerlediğimiz ya da ilerleme başarısı gösteremediğimiz bir "telos" formunda sunan bir gelecek imgesi vardır. Bu nedenle de ereksellik ve özgörülemezlik hayatımızın bir parçası olarak bir arada var olur. Tüm öyküler öyle ya da böyle birbiriyle ilişkili olduğuna, tek tek hayat öyküleri aslında iç

57 Seyircinin oturduğu mekâna işaret eden "theatron" sözcüğü, "seyir yeri" anlamına gelir ve "görmek" anlamına gelen "theasthai" kökünden türemiştir.
58 Hannah Arendt, İnsanlık Durumu, s. 279.
59 Ibid.

içe geçmiş bir öyküler kümesi oluşturduğuna göre bireysel yaşamda "benim için iyi olan nedir?" sorusu "insan için iyi olan nedir?" sorusundan ayrı düşünülemez. Düşüncede olduğu kadar eylemde de bu iki soruyu sistemli olarak birlikte sormak ve bunlara yanıt bulma çabası içinde olmak, Aristotelesçi anlamda insani telosa ulaştıracak bir "etik" yaşamı yaratan şeydir. Bu nedenle, bütün büyük filozofların farkında olduğu gibi, tragedyalar tekil düzeydeki trajedinin evrenselliğine işaret ederken yurttaşların belirli bir politik ve etik tavır alma becerisini geliştirmelerine yardımcı olmaktaydı. Tragedyaların da isabetle gösterdiği gibi birbirinden farklı çatışmalı durumların, olasılıkların ve bilinmezliklerin olduğu bir evrende karar vermek, sorumluluk almak ve eylemde bulunmak sahiden de zordur. Bir sorunun ya da içine düşülen bir ikilemin tek bir yanıtı olmadığı, olamayacağı gibi bir kavramın da her zaman için geçerli, belirlenmiş tek bir anlamı bulunmamaktadır. Bir "gerçeğe" daima farklı perspektiflerden bakabilmeyi, onun çelişkili yanlarını göz önünde tutabilmeyi gerektiren tragedya eseri, doğası gereği, basit çözümlere, tümleyici açıklamalara, içinde yeni çelişkiler barındırmayacak uzlaşılara karşıdır.[60] Dolayısıyla çok boyutlu düşünmeye yönlendirir ve bu açıdan da yurttaşa belirli bir sorumluluk bilinci aşılar.[61] Zira Atina'da kişinin politik yaşama katılarak yurttaş (polites) olma sorumluluğunu üzerine alması, yani siyasal eşitleri ile bir araya gelerek toplumun ortak iyisi üzerine bir arayışa girmesi, Martha Nussbaum'un deyişiyle, "çetin bir durumun farklı yanlarını ele alabilmesini ve onun birbiriyle çatışan bütün unsurlarını göz önünde tutabilme çabasını ve becerisini" gerektirmekteydi.[62]

Antik Yunan tragedyası, insanın ikili ve karmaşık dünyasını sorgularken aynı zamanda, her şeyi uyumlu hale getirmenin ve kişinin kendi davranışlarının sorumluluğundan kaçmasının çoğu zaman engellenemez çekiciliğini koyar ortaya. Birbiriyle çatışan değer ve kimliklerin bulunduğu ve bir eylemin daima öngörülemeyen bir karşı-eylem doğurduğu bir dünyada böylesi bir hataya düşmek çoğu kez "kaçınılmaz bir olasılık", yadsınamaz bir insanlık durumudur. Bu anlamda etik açıdan tragedyanın en önemli rollerinden biri de, bize kendi söz ve eylemlerimizin hesaplanamayan yakıcı ve karanlık sonuçlarını göstermek kadar bizi kendi sınırlarımızla yüzleştirmek olmuştur: Sophokles'in Antigone'sindeki Kreon gibi, insan evrende her şeyin hâkimi olmaya kalkmamalıdır. Kendi düşünce ve kararlarının en doğru olduğuna inanan ve şiddet ve baskı yanlısı bir zorbaya dönüşerek Atinalıların kendisini "tiran" olarak kabul etmesine neden olan Kreon'a karşı Haimon, babasını, bir başkasının kendisinden farklı düşünebileceği ve üstelik bu düşüncenin de doğru olabileceği

60 Peter Euben'in dediği gibi; "tragedya şairleri bizi bir yerde aklın tiranlığına karşı uyarmaktadırlar. Çünkü böylesi bir akıl anlayışı, insanın ikiliğini gözardı etmek kadar bir yerde, çözülemez durumları, çözümü olan 'problemlere' indirgemek ve çokseslilik içinde tek bir sesi egemen kılmaya çalışmak demektir." Peter Euben, The Tragedya of Political Theory, L.A., University of California Press, 1986, p. 32.

61 "O" anda "orada" bulunan herkese ortak bir sorumluluk bilinci aşılayan tragedya eseri, bunu, farklı düzlemlerde gerçekleşen "diyaloglar" çoğulluğu ile yapmaktadır: sahnede yer alan aktörler arasında ve aktörler ile koro arasında gerçekleşen diyalog; koronun olayların dışına çıkarak seyirci ile arasında gerçekleştirdiği diyalog; seyredenlerin kendi "iç" diyaloğu; yurttaşların kendi aralarında süregiden diyalog...

62 Martha Nussbaum, The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 44-45.

konunda uyarıyor ve şöyle diyordu:

"Yalnız kendi düşüncenin doğru olduğu saplantısından kurtul.
Kim yalnız kendisinin haklı olduğunu sanırsa,
Düşüncede eşsiz olduğuna inanırsa
Ruhun sayrılığına kanıttır bu.
En büyük bir bilge bile yanılabilir.
Bunu anlaması, yanlışını onarmaya çalışması bir zaaf değil erdemdir…
Bak, benim gibi bir gencin de değişik görüşleri olabiliyor.
Keşke insanlar, doğuştan bilebilselerdi doğruları
Bu da olmuyor işte, pek doğal.
Öyleyse yapabileceğimiz ne kalıyor geriye?
Sağduyu ile iyi öğüt verenlerden öğrenmek gerçeği…"[63]

63 Sophokles, Antigone, Çev. Güngör Dilmen, İstanbul, Mitos Boyut Tiyatro Oyun Dizisi, 71, 1997.

Aristoteles'te özel bir koinonia tarzı olarak prote philia

*Lale Levin Basut**

Aristoteles'in *Ethika Nikomakheia* adlı yapıtının 8. ve 9. kitaplarında ele aldığı tarzıyla dostluk, nice öteki Aristoteles kavramları gibi çok anlamda söylenir; öyle ki kendisine dostluk denilegelen ama asıl anlamda dostluk olamayacak, asıl anlamda dostluğa bir benzerliğinden ötürü dostluk diye adlandırılan kimi *koinonia*'lar (başkaları ile bir arada olma) vardır. Bu yazı asıl anlamda, önde gelen tarzda diye düşünülen dostluk ile dostluk gibi görünen ama asıl anlamda dostluk olmayan öteki bir-aradalıkları Aristoteles'in bunları açıkladığı tarzda, ayrıntıda ele almayı amaçlıyor.

Her dostluk bir *koinonia*'dır, bir başkalarıyla bir arada olmak türüdür. Çekirdek bir *koinonia*'da, bir bir-öteki-ile-birarada-olmada ilke şudur: kişi tam da kendisine özgü, ait diye düşündüğü şeyleri bir başkasına sunar, ortaya koyar, ortak kılar. Bununla birlikte karşı tarafın da benzer biçimde iş görüyor olması yani karşılıklı olarak, k i ş i lerin biribirlerine kendilerini tam da o k i ş i yapan yanlarını apaçık, görünür kılmaları gerekir. Kişiyi o kişi yapan şey en çok nedir diye sorulabilir. Her tek kişiyi tam da en çok o kişi kılan onun *dianoetikon* (düşünmeye-yetili) yanıdır.

Dostluk araştırması "adalet" araştırması ile bir-arada ve paralel gider, çünkü kişinin dostu ile nasıl ve ne tarzda gün geçireceğini çıkartabilmesi için adaletin nedirini araştırmış olması ve bir tam erdem olan bu huya iye olması gerekir. Nitekim "dostlar

* *Yeditepe Üniversitesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi*

olduktan sonra adalete bile gerek yok[tur], ama adil olanlar dostluğa gereksinim duyarlar."[1] Yani dostlar varken "düzeltici adalete" gerek yoktur çünkü bu belli huylara iye kişilerin kurduğu *koinononia*'lar ve tam erdem sahibi bu kişilerin biribirilerine eylemleri söz konusu olduğunda, hiçbir *dikhastes* (yargıç) burada hale yola koyacağı, eşitleyeceği, düzelteceği bir şey yakalayamaz. Öteki kimi *koinonoia*'lar yani *prote philia* (önde gelen dostluk) olmayan *koinonia*'larda ise "olumsuz şeylere hiçbir engel yok[tur]"[2]; burada *dikhastes*'in çok titizlense de eşitleyemeyeceği durumlardan bile söz edilebilir. Bu durumların ne olduğu, *dikhastes*'in kimileyin tarafların durumunu eşitleyememesine rağmen yine de hep eşitleyebilecekmiş gibi iş görmesinin nedeni ise başka bir yazının konusudur.

Önde gelen dostluk (*prote philia*) diye adlandırılan bu başkaları-ile-bir-arada-olma "bir erdem ya da erdemle birlikte giden bir şey"[3]dir. "Erdem"le birlikte gider çünkü ortaya çıkabilmesi için kişinin belli bir yapıda olması yani karakter erdemleri ile düşünce erdemlerine iye olması gerekir. "İyi kişilerin ve erdeme uygun olarak birbirine benzer kişilerin dostluğu mükemmeldir."[4] *Prote Philia*, erdemin peşi sıra gider, onun tamamlayıcısıdır. Erdem, "sevmek" (*philein*) ile tamamlandığında ortaya *prote philia* çıkar. Peki sevilen ne ve kişi ötekini niçin ya da neden ötürü seviyor? Önde gelen dostluk söz konusu olduğunda kişi karşısındaki ile yanyana tutulduğunda biribirini geriye bıraktıkları her gün 'yiyen', biribirileri ile didişen ama yine de birlikte gün geçiren "seramikçiler"e[5] benzemez. Birbirini-yeme, geçen günleri birbirine azap etme tarzında kurulan ama yine de içinde temel adaletsizler barındırmayan *koinonia*'lar kurmak halihazırda çok da kolay olmayan yaşamı daha da *yük*-lü kılar, çünkü yaşama ilişkin şeyleri paylaşmak ve olduğundan başka türlü olamayacak şeyler sözgelimi gökcisimlerinin dönüşü konusunda olmasa da, yapılıp edilenler (*peri ta prakta*) konusunda *uzlaşmak* gerekir. Dahası didişmek yerilen bir huydur, bir yanılgıdır. Bu gibi durumlarda, didişir diye düşünülen "çetin" ya da "kavgacı kişi"nin ortayı bulması dahası o kişiyi tam da o kişi yapan özelliklerinden ötürü *sevmesi* gerekir.

Birini kendisinden ötürü, karakterinden ötürü sevmek; onu nasılsa olduğu gibi kabul etmek, yerilecek huylarını görmezden gelmek ve bu huyların hiçbir biçimde değişemez olduğunu düşünmek demeye asla gelmez. Kişinin sevilmesi hem de kendisinden ötürü sevilmesi o kişinin çok belli kimi etik ve intellektüel huylara sahip olması ile olanaklı olabilir. Öte yandan sevecek olan kişide de eğer bu huylar yok ise bu "ilişki" *eşitliğe göre değil üstünlüğe göre* kurulur, yani erdem bakımından eksik kalan, kendisinden yine bu bakımdan üstün kişiyi daha çok sever.

Karşısındakinin yerilecek huylarını olduğu gibi kabul eden ve bu huylarından ötürü hiçbir biçimde sevilemeyecek olduğu düşünülecek biri ile gün geçiren, gün tüketen kişi asıl anlamda seviyor (*philein*) değildir, onun en çok katlandığı (*paskhein*) ya da bir haz ya

1 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, 3. Baskı, (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2007), 1155b 27.
2 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik,* 1157b 24.
3 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik,* 1155a 1.
4 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik,* 1156b 7
5 Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik,* 1155b 2.

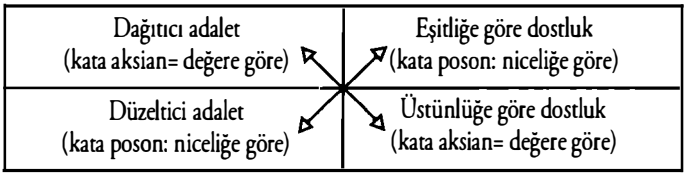
da yarardan ötürü sözümona sevdiği söylenebilir. Dahası bu huyların kişinin doğası gereği olduğunu ve hiçbir biçiminde değişemeyeceğini söylemek "*heksis*"in (huy) neliğindeki ipucunu gözden kaçırmak[6] demektir. Nitekim "*heksis*"ler doğuştan ya da doğa gereği var değildir, onlar yapa yapa edinilir[7] dahası bunlar değiştirilebilir, karaktere ilişkin *heksis*'ler söz konusu olduğunda kişinin durumu "orta"ya getirilebilir. Bir huyun değiştirilmesinin mümkün olduğu fakat bunun hiç de kolay olmadığı ve belli türden bir eğitim işi olduğu da bununla birlikte belirtilmelidir.

Kişinin kendisinin belli pratik ilkeleri edinmesi ya da bunları edinecek tarzda yetişmesi için adil bir yönetim biçimi (*politeia*) ile yönetilen bir *polis*'e gerek vardır. Dolayısıyla adil diye düşünülecek böyle bir *polis* söz konusu olduğunda kişilerin tam erdeme iye olmaları ve yine kendilerine bu bakımdan benzer kişiler ile birlikte ve bir-arada olmaları mümkün olabilir. Bütün bunlar birarada değerlendirildiğinde böyle bir *polis*'in olması, böyle bir *polis* içerisinde yetişmiş olmak ve bu adil *polis* içerisinde yetişmiş benzer başka kişiler bulmanın her birinin çok da olası olmadığı savlanabilir. İşte bu yüzden yeryüzünde *prote philia*'nın meydana gelmesi adeta bir kutlu tesadüftür.

Biribirine, birden, belirli bir şeyle ilişkili olarak yakınlık duyma (*eunoia*) dostluğun başlangıcıdır ve bu yakınlık duyma "beklenmedik biçimde olabilir"[8]. Yakınlık duymada henüz sevme yoktur. Yakınlık duyma kendisinin varlığından hiçbir biçimde haberi olmayan futbolcu için iyi şeyler isteyen fakat onunla birlikte hiçbir ortak bir eyleme katılmayan taraftarın işidir denilebilir.

Kişi yakınlık duyduğu kişi ile hemen dost olmak, ona karşı dostlara yakışır şeyler yapmak isteyebilir, sözgelimi kendisini hiçbir biçimde araya katmadan "sırf onun için iyi şeyler isteyecek"[9] tarzda eylemeye çabalayabilir, fakat dostluğun kurulabilmesi için birlikte gün geçirmeleri; biribirlerini denemeleri, karşılıklı birbirlerinin karakterlerine ilişkin etraflıca *gnosis* ("bilgi") sahibi olmaları; birlikte "tuz tüketmeleri" gerekir; yani dostluğun oluşabilmesi için "alışkanlığa ve zamana gerek var[dır]"[10] "çünkü dostluk isteği çabuk doğar, oysa dosluk öyle değil."[11]

Önde gelen dostluk denilen bu *koinonia* ilkin eşitliğe göre, ikincileyin üstünlüğe göre kurulur. Nitekim "adaletli şeylerde eşit olan, birincileyin değere göre, ikincileyin niceliğe göredir; oysa dostlukta birincileyin niceliğe, ikincileyin değere göredir."[12]

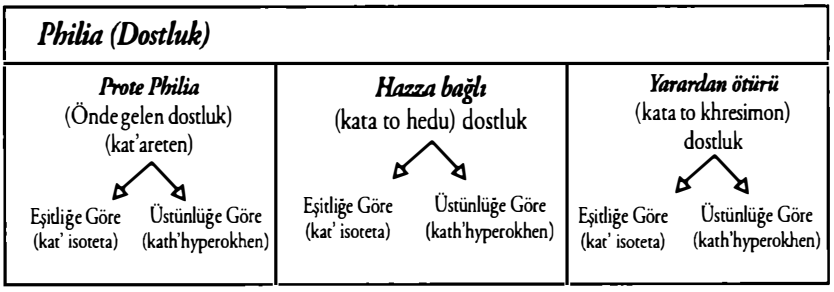


6 ἕξις, εως, ἡ, (ἔχω): *Heksis*: *ekhein*: edinmek
7 Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik,* 1103a 15.
8 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik,* 1167b 34.
9 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik,* 1156b 10.
10 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik,* 1156b 26.
11 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik,* 1156b 35.
12 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik,* 1159b 30.

Bu şu demeye gelir: Adalet tartışması[13] söz konusu olduğunda adil olan, dağıtıcı adalet göz önünde bulundurulduğunda değere göredir (*kata aksian*); yapılan paylaştırma eldeki mal ile malın kendilerine dağıtılacağı kişilerin durumları da değer (*aksia*) bakımından gözetilerek yapılır. Sözgelimi bir çocuğa ve bir atlete pay edilecek 12 kg yemeği adil bölmek, niceliksel bir eşitlik ile yakalanacak bir şey değildir. Burada adil olan *kata aksian* hesaplanır yani bu özel durumun ayrıntıda değerlendirilmesi yapıldıkta taraflara ne kadar [yemek] verilmesi gerektiği belirlenir. Adil paylaştırma 12 kg yemeği küçük bir çocuğa ve bir atlete 6'şar kg olarak pay etmek demeye gelmez. Bu "uygun" dağıtma değildir, yapılan iş *kata aksian* değildir. Uygun olan, kişilerden hangisinin ne kadar yemesi gerektiğini ve yiyebileceğini hesap eder tarzda pay etmek, bölüştürmektir. Her tek durumda değere uygun durumu kestirebilmek ise *aklı başında* kişinin işidir.

Adalet tartışmasında, ikincileyin, aritmetik ortalama ile yakalanan, saptanan adil-olan söz konusu olur.[14] Burada kişilerin bir eylem sonrasındaki durumu yalnızca bu eylemle ilişkili olarak değerlendirilir ve kişilerin durumu haksızlığa uğrayanın durumunu mümkün olduğunca yukarı çekerek ve haksızlık edenin de edindiği haksız kârı [cezalandırma ile] ondan sıyırarak "eşitlenir" yani durumları ne türden bir eylem ile bu "adaletsiz" duruma geldiyse, bu durumdan önceki hallerine getirilir ya da mümkün olduğunca getirilmeye çalışılır. Bu türden bir eşitleme niceliğe göredir, aritmetik ortalamaya göre yapılır ve bu, düzeltici türden, hale yola koyan bir adalettir.

Adalet tartışması ile bir iç bağı olan dostluk tartışmasında ise *ilkin* söz konusu olan *kata aksian* diye düşünülen *koinonia*'lar değil, *kath' hyperoken* (eşitliğe göre) göre kurulan *koinonia*'lardır. Yani tarafların biribirinden eş oranda karşılık aldığı bir-arada-olmalardır.



Eşitliğe göre kurulan dostluklar tıpkı üstünlüğe göre kurulan *koinonia*'lar gibi üç türlüdür. Bunlardan ilki erdemli kişiler arasında kurulan ve bütün öteki *koinonia*'ların kendisi ile karşılaştırıldıkta ilineksel anlamda diye göründüğü *prote philia*'dır. *Prote philia* ile bir benzerliğinden ötürü kendisine dostluk denilen ama asıl anlamda dostluk olmayan öteki sözümona dostluk türleri ise çoklukla gençler arasında görülen hazza bağlı dostluk ile daha çok yaşlılara özgü diye düşünülen yarardan ötürü kurulan dostluklardır. Eşitliğe göre

13 Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, V. Kitap.
14 Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1131b 25.

kurulan bu *koinonia*'larda kişiler biribirinden hep aynı oranda ve "benzer karşılık alır"[15], bunun böyle olması beklenir.

Bu karşılık alma (sözümona dostluklar söz konusu olduğunda) hazza karşı yarar ya da yarara karşı haz biçiminde de olabilir. *Prote philia* ile kimi benzerliklerinden ötürü kendilerine 'dostluk' denilegelen sözümona dostluklarda ortaya çıkan 'haz' ya da 'yarar' *prote philia*'da da vardır. Ama ilişkinin odak noktası ya da ilişkinin onun etrafında kurulduğu şey, *prote philia*'da bu haz ya da yarar değildir. Haz ve yarar, ancak "iyi" ve erdemli kişiler arasında kurulabilen *prote philia*'da ilineksel tarzda olagelir. Kişileri birarada ve birlikte tutan ilk elde bu haz ya da yarar değildir. Nitekim bir yarardan ötürü kurulan *koinonia*'lar bu yarar ortadan kalktığında, edinildiğinde ya da bu "iyi" artık "yaramaz" hale geldiğinde bozulur, çözülür. Kişiler bir arada ve birlikte duramaz artık. Bunun için bir sebepleri de kalmamıştır. Ortaklık bozulur, herkes kendi yoluna gidiverir. Yarardan ötürü kurulan "dostluklar" yıllar sonra 'işi düştüğünde" biribirilerini arayan, uygun düştüğü ve çıkarının korunmasına katkıda bulunacağından ötürü biribirinin hatırını soran, bir kahve için buluşup işini görür görmez çok yakın zamanda yeniden buluşacaklarına "söz verip" (!) bir daha hiçbir iletişim kurmayan kişilerin işidir denilebilir. Birlikte gün geçirmek bunlara özgü değildir.

Hazza bağlı kurulan *koinonia*'lar, *prote philia*'ya, yaradan ötürü kurulan *koinonia*'lardan daha çok benzer diye düşünülür. Bu gibi başkaları-ile-birarada-olma'larda birlikte gün geçirmek söz konusudur. Nitekim "dostluğa uyan şey onlar için bu şekilde oluşur."[16] Fakat bedene ilişkin hazlara göre kurulan bu *koinonia*'lar da çabuk bozulur, kişiler "çabuk sevip çabuk vazgeçerler."[17] Nitekim bu *koinonia*'ların onun üzerinden yürütüldüğü bedensel hazlar temel *aisthesis*'ler[18] (duyumsama) ile birlikte kurulur, onların peşi sıra gider. Bu türden bir hazzın nesnesi de bir gün *x* iken bir başka gün *y* olabilir. Bu gibi *koinonia*'lar kuran kişilerin bir araya gelmelerindeki tek neden biribirilerinden bu türden bir haz alıyor olmalarıdır. Yoksa biribirlerinin karakterlerinde henüz sevilecek bir şey bulmuş değillerdir ve bu türden bir haz almadıkları zaman bir arada durmak onlar için sıkıcı hatta bir azap bile olabilir. Nitekim *koinonia*'larının varolma sebebi ortadan kalktığında bir araya gelmezler.

Fakat kimileyin biribirlerinin görünüşünden hoşlanan ve biribiri ile hazza bağlı bir *koinonia* kuran kimi kişiler birlikte zaman geçirdikçe, alışkanlıkla biribirlerinin karakterini de sevebilir; yalnızca hazza bağlı diye düşünülen *koinonia*'ları bir *prote philia*'ya dönüşebilir. Yarardan ötürü kurulan *koinonia*'larda ise bu olasılık daha düşüktür.

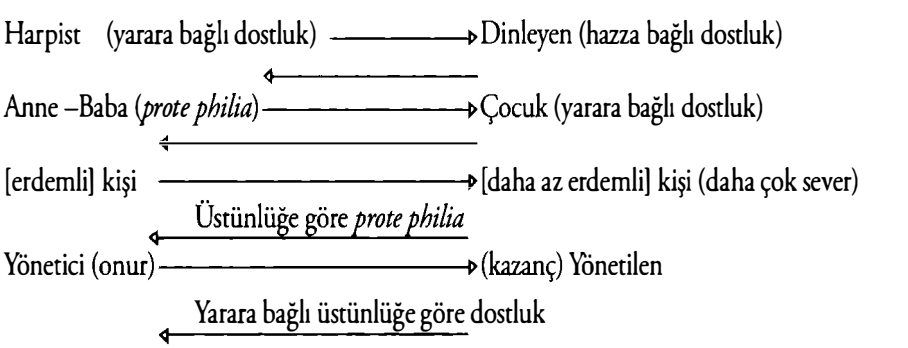
Bu üç dostluk türünün (önde gelen dostluk (*prote philia*), hazza bağlı dostluk (*kat' hedu*) ve yarardan ötürü diye düşünülen dostluk (*kata to khresimon*)) her birinde "sevilen şey" farklıdır. Yarardan ötürü sevenlerin asıl sevdiği şey yararlı olandır; elde edeceklerini tasarladıkları şeydir; bu bir "iyi"dir ve bu ilişki türünde karşılarındaki, *koinonia*'yı onunla birlikte kurdukları kişi ilinekseldir; hazza bağlı kurulan *koinonia*'larda ise kişi karşısındakini

15 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1156b 35.
16 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1156b 7.
17 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1156b 4.
18 Bkz. *Aisthesis kata idion*.

o kişiyi o kişi yapan kimi belli özelliklerden ötürü seviyor değildir. Onun asıl sevdiği "hoş olan"dır. Asıl anlamda dostluk (*prote philia*) söz konusu olduğunda ise sevilen bir iyi ya da hoş olan bir şey değil *kişi*nin kendisidir. Bu dostluk türü kalıcıdır, öteki tür "dostluklar" ise "geçici, ilineksel[dir] çünkü sevilen kişi ne ise o olmasından ötürü değil, bir 'iyi' ya da bir 'haz' sağladığı için seviliyor. Böylesi dostluklar çabuk bozulur çünkü kişiler hep aynı kalmaz. Hoş ya da yararlı olmadıkları zaman dostluk biter."[19]

Dostluk tartışmalarından *ikincileyin* söz konusu olan ise değere uygun/göre (*kat' aksian*) *koinonia*'lardır. Bu türden bir-arada-olmaklıklar üstünlüğe göredir yani taraflardan birinin daha çok sevmesi, daha fazla haz ya da yarar sağlaması mümkündür. Tıpkı eşitliğe göre kurulan *koinonia*'larda olduğu gibi üstünlüğe göre kurulan *koinonia*'ların da üç türü vardır. Bunlardan yarara bağlı diye düşünülen üstünlüğe göre kurulan *koinonia*'lar söz konusu olduğunda daha fazla yarar edinen taraf daha çok sever denilebilir.[20] Üstünlüğe göre kurulan *prote philia*'larda ise erdem bakımından eksik kalan daha erdemli düye düşünülen kişiyi daha çok sever. Eşitleme bu şekilde yapılır; yapılması gerekir. Nitekim "eşitliğin [her türden] dostluğun ruhu olduğu söylenir."[21]

Biraraya gelen kişilerden biri diğerine belli bir tür dostluk ile diğeri ötekine başka tür bir dostluk ile de dostluk kurabilir. Bu hem eşitliğe göre hem de üstünlüğe göre kurulan *koinonia*'lar için söz konusudur.



"Üstünlüğe göre olan tüm dostluklarda sevecenliğin de orantılı olması gerekir: sözgelişi daha üstün olan, sevdiğinden çok sevmeli; daha yararlı da öyle; ötekilerin hepsinde de böyle. Çünkü ne zaman ki, dostluk değere uygundur, o zaman belli bir eşitlik oluşur, bu da dostluğa yakışır[.]"[22]

Anne-çocuk, baba-çocuk, eşler arasındaki ilişki; "her yönetenin yönetilenler dostluğu"[23] üstünlüğe göredir. Bu türden dostluklarda kişilerin "her biri için öteki taraftan aynı şeyler ortaya çıkmaz, bunu aramak da gerekmez."24 Nitekim bu tür ilişkilerde,

19 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik,* 1156a 18-20.
20 Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik,* 1158b 27.
21 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik,* 1158 a 1.
22 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik,* 1158b 23-23.
23 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik,* 1158b 14.
24 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik,* 1168b 19.

uygun olanı, bu tür ilişkilere yakışanı yani *kata aksian* (değere göre) ne is onu aramak gerekir. Bir çocuk, annesi ya da babası ile yarardan ötürü-üstünlüğe göre dostluk kurar. Anne ve baba ise çocuğu "karşılıksız sever"[25], çocuk ile *prote philia* kurarlar. Çocuk, onu karnında taşıyan ve onu hem güç olan doğum ile hem de doğum sonrasında ortaya çıkaran anneye daha çok aittir, çünkü daha çok onun eseridir. Babalar ise çocuklarını ilk gördükleri andan itibaren sevmeye başlar. Dolayısıyla anneler ortaya koydukları şiirlerine düşkün şairler gibi[26] kendi eserleri olan çocuklarını daha çok sever. Çocuklar ise "zaman geçtikçe; algıladıkça, duyumsadıkça"[27] sever. Algıladıkları, ayırdına vardıkları şey anne-babalarının kendilerine hiçbir biçimde geri ödenemeyecek bir yarar sağladıklarıdır. "Çünkü yaşamlarını onlara borçludurlar."[28] Dolayısıyla anne-babaları ile yarara bağlı-üstünlüğe göre dostluk kurmalarına rağmen, bu dostluk hiç bitmez çünkü varolmak –en çok da kutlu kişi için- kendi başına hoş bir şeydir ve bu olmadan kişinin onlarla birlikte kendisini o kişi kılabileceği kimi etkinliklere girme şansı hiçbir biçimde yoktur. Anne-babalar çocukların *prote entelekheia*'larının (ilk tamamlanma) *dynamis*'idir (olanak). (Bkz. *Peri Psykhes*, Kitap II: ruhun *koinotatos logos*'u (en genel tanımı))

Yine başka türden bir üstünlüğe göre *koinonia* olan karı-koca ilişkisi ve aşk üzerine şunlar söylenebilir:

Bir *prote philia* olan "aşk" bir duygulanım değil bir *heksis*'tir; bir "dostluk aşırılığı"[29]dır. Birlikte yaşamadan, gün geçirmeden edememe tarzında kurulan bu *koinonia* "görmekle doğan haz"[30] ile başlar fakat aşık olmak için görme duyumsamasına eşlik eden bu haz gerekli ise de yeterli değildir.

"Hiç kimse önce ötekinin görünüşünden hoşlanmadıysa aşık olmuyor, ötekinin görüşünden hoşlandığı için değil de, daha çok o olmadığında eksikliğini duyduğunda, yanında olmasını arzuladığından aşık oluyor."[31]

Aşık olan kişi *oikos*'unda (ev) birini ama belli birini barındırır, nitekim bu biri "öteki kendidir"[32] ve o olmaksızın kişi pek çok bakımdan eksik kalmış sayılır. Nitekim insan "arada sırada gelişigüzel bir erkek ya da dişiyle çiftleşen sonra da kendi ininde yalnız yaşayan bir hayvan değildir"[33], o *oikonomikon zoon*'dur ve kişinin *politikon*[34] olması (kendisini

---

25 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik,* 1159a 30.

26 Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik,* 1167a 34.

27 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik,* 1161b 27.

28 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik,* 1162a 5 ve 1165a 23.

29 Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik,* 1171a 10 ve 1158a 13.

30 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik,* 1167a 4.

31 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik,* 1167a 4-7.

32 Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik,* 1170b 5.

33 Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, çev. Saffet Babür, 1. Baskı, (Ankara: Dost Yayınevi, 1999), 1242a 23.

34 Nasıl *oikonomikon*'u "ekonomik" diye karşılamayı son derece problemli buluyorsak, *politikon*'u da "politik" olarak çevirmeyi benzer biçimde problemli görmeliyiz. Nitekim *politikon*, bizim onu kendi *vulgar* gündelikliğimiz içinde kavramaya debelendiğimiz tarzda, "politik" demeye hiçbir biçimde gelmez. *Politikon*, şehre ait, ona özgü, ona ilişkin olandır; *politike dikaiosyne* "politik adalet" değil, "şehirde adalet"; "politike koinonia" "politik-birarada-olma" değil "şehirde bir-arada-olma"dır.

ancak ve ancak 'şehir'de tam kılabilecek yapıda olması), onun *oikonomikon* olmaklığını (ikili ilişki kurabilecek bir yapıda olmasını) sonralar.[35] Kişinin önde gelen dostlukla dost olacağı ve birlikte gün geçireceği kişilere ihtiyacı vardır. Buna ihtiyaç duymasının sebebi kendisine bir yarar ya da biz haz sağlamak ve bu yolla yaşamını daha "iyi" kılmak istemesi değildir. Nitekim böyle bir iyi "*haplos*" (asıl anlamda) bir iyi değildir, yalnızca birine iyi görünen, ama asıl anlamda iyi olmayan bir "iyi"dir. Pek çok kişi de "kendinde iyi olanı değil, kendine öyle görüneni seviyor."[36]

Kutlu kişide ise bunlar örtüşür, nitekim kutlu kişiye iyi gibi gözüken asıl anlamda iyidir de. Kutlu kişi dostlara ihtiyaç duyar çünkü başkaları ile birlikte olmadan tamamlanamaz; amacını taşır tarzda varolamaz. Bu türden bir tamamlanamama ise bu kişinin *makarios* (kutlu) olabilmesi önünde engeldir. Dahası kişi onlara karşı "güzele uygun" eylemlere katılacağı, önde gelen dostlukla dost olabileceği kişiler arar, buna ihtiyaç duyar. Üçüncüleyin kişi kendi yapıp etmelerinden çok başkalarının yapıp etmelerinin ilkelerini sağın değerlendirebilir. Dost ise öteki kendi olduğundan, dostun eylemleri de kendi eylemleri gibidir. O halde kişinin onların pratik ilkeleri üzerine *theorein* yapabileceği *spoudaios* (erdemli) olan dostlara ihtiyacı vardır.

> "[B]iz kendimizden çok yakınlarımızı ve bizim eylemlerimizden çok onların eylemlerini gözlemleyebiliyorsak, dost olan erdemli kişilerin eylemleri iyi kişiler için hoş ise (her ikisi de hoş şeylere doğal olarak sahip); kutlu kişi, doğru, yakışır eylemleri g ö z l e m l e m e y i tercih ediyorsa; bu tür eylemler dost olan iyi birinin eylemleri ise, o bu tür dostlara gerek duyacaktır."[37]

Dördüncüleyin kişi hep tek başına *energeia* halinde olamaz. Çünkü bu hem yorucudur hem de zordur. Yaşamını hoş biçimde sürdürebilmesi için "başkalarıyla birlikte; başkaları adına"38 etkinlikte bulunması [da] gerekir. O halde önde gelen dostlukla dost olacağımız kişilere *entelekheia*, *praksis*, *theoria* ve *energeia* için gerek vardır denilebilir.

Önde gelen dostluğun aşırılığı olan aşk, üstünlüğe göre değil, eşitliğe göre kurulan bir *koinonia*'dır. Evlilik tarzında aynı *oikos*'ta birlikte yaşamada, yani karı-koca ilişkisinde ise "yaşama ilişkin şeyleri paylaşma"[39] söz konusudur. Dostluğun tarzı da bununla birlikte değişir; dostluk artık eşitliğe göre değildir, üstünlüğe göredir. Dahası evlilik tarzında kurulan *koinonia*'ların hepsi *prote philia* üzerine kurulmuş değildir, görünenlere bakıldığında bu türden bir *koinonia* çoklukla hazza-yarara bağlı ama eşitliğe göre kurulan sözümona dostluk türlerinin, üstünlüğe göre diye düşünülen bir dostluk türüne dönüşmesi ile olur. Evlilik

35 Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, 3. Baskı, (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2007), 1162a 18.
36 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik,* 1155b 25.
37 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik,* 1169b 31-1170a 2.
38 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1170a 5.
39 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1162a 20.

denilen ilişkide *prote philia* sürdürülebilir mi diye sorulabilir. Karı-koca, karı-koca oldukça ve böyle diye düşünüldükte, yaşama ilişkin şeyleri birlikte kotararak bir-arada olurken eşitliğe göre *prote philia*'yı sürdüremez. Ama kişi-kişi ilişkisi söz konusu edildiğinde yine bu aynı kişilerin *prote philia* ya da bunun aşırılığına iye olmaları mümkün olabilir. Karı-koca ilişkisi üstünlüğe göre kurulan yarara bağlı bir *koinonia*'dır ve bu türden bir ilişkinin temel derdi yaşama ilişkin *eksistansiyel* değil de daha çok gündelikliğe ait diye düşünülecek *epimeleia*'ların, (yük, kaygı) yaşamı kolay kılacak biçimde ve iki tarafın da yüklenebilme kapasitesine uygun yani *kata aksian* pay edilmesidir.

Peki Aristoteles'e göre kişinin en çok kendini sevmesi ne demeye gelir? Kişi kendini nasıl ve nede kayırır?

Erdemli kişi kendini sever, kendisi ile dosttur.[40] Kendisine en iyileri ayırır. Peki, bu en iyi olanlar nelerdir? "Kendi" nedir? Kişi nasıl kendi olur?

Erdemli kişi hazzı, parayı ya da onuru kendisine daha çok, birlikte gün geçirdiği kişiye daha az olarak paylaştırmak ve pek çok kişinin peşinden koştuğu bu iyileri en çok kendisine saklamak niyetinde olan kişi değildir. Erdemli kişi "güzel olan"ı (*to kalon*) kendisine ayırır. "İnsan" nasıl eyler sorusuna verilecek yanıtla içeriği belirlenecek olan bu "güzel olan", Aristoteles'e göre karakter erdeminin *telos*'udur. Erdemli kişinin eylemleri hep buna uygun olup biter. "Ama böyle biri çok daha bencildir, diye de düşünülebilir, çünkü en güzel şeyleri, daha iyi olanları kendine ayırıyor, kişinin *kendisiyle ilgili en önemli şey*den hoşlanıyor[.]"[41]

Böyle biri kendisinde en önde gelen yana göre yaşar. *Dianoetikon* denilen bu yan kişiyi en çok o kişi yapan şeydir.

"Demek her bir kişiyi o kişi yapan ustur, ya da en çok odur[.]"[42]

İşte kutlu kişinin kendini sevmesi böyledir ve "kendi" bu türdendir. Onun yaşamı *to kata logou zen*'[43]dir (*logos*'a uygun yaşam). O halde şu açık: erdemli kişi herkesin onun olduğunu düşündüğü tarzda kendini-sever değildir.

Peki yaşamak (*to zen*) nedir? Erdemli kişi için yaşamak ne demeye gelir?

Kutlu kişi kendisine ilişkin değerlendirmesinde kendi yaşamının ve yalnızca bunun tercih edilecek bir şey olduğunu yakalar. Belli türden bir duyumsama olan[44] bu farkına-varma ile kişi "duyumsamakta olduğunu [duyumsar], düşünmekte olduğunu [düşünür]."[45] Kutlu kişi için tam da ona özgü (*idion*) olan yaşam biçimi iyidir. Kendinde bu türden bir şey yakalaması hoş bir şeydir. O halde bizde bizim iş başında olduğumuz zaman bunun ayırdında olan bir yetinden söz etmek zorunludur[46]. Yaşamak (*to zen*) denilen bu iş-başında-olma insanlar için "duyumsamak ya da düşünmektir"[47].

---

40 Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1168b 11.
41 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1168b 28.
42 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1169a 1.
43 Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1169a 5.
44 Geometrik *aisthesis*
45 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1169a 30.
46 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1170a 35.
47 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1170b 1.

Yaşamak herkes için değil, özellikle kutlu kişi için tercih edilecek bir şeydir. "Kötü kişiler [ise] pişmanlık küpüdür."[48] Bunlar "kendi"leriyle vakit geçirmek istemez. Nitekim kutlu kişi "kendi"ne baktığında *poietikon* (işleyen) usunu görür. Yanılgılar tarzında yerilen huylara iye olan kişilerde ise us iş başında, etkinlik halinde değildir. Bunlar "kendi"lerine baktıklarında pek bir şey görmeye yetili de değillerdir. Ama genelde onlar için ne geçmiştekinin anısı hoştur, ne gelecektekinin beklentisi ne de şimdikinin bir anlık görüsü.[49]

Peki bizim varolmaklığımızın (*to einai*) ayırdına varmamızın dostlukla ve dostlarla ilişkisi ne türdendir? Birlikte gün geçirdiğimiz, birlikte yaşadığımız (*sutzen*) dost "öteki kendi" olduğundan, onun da bir başka kutlu kişi olduğu söylenebilir. Bu "öteki kendi" lalettayin birisi değildir, onu o kişi yapan şey de en çok usudur ve o da kendine baktığında kendisinde bulunan bir yeti ile bunun ayırdına varır. İşte kişinin hem kendinin hem de dostunun bu türden *aisthesis*'ine katılması (*synaisthanesthai*) onun da "olmak"ını (*to einai*) yakalaması gerekir. Nitekim kendi olmak'ı kadar böyle birinin olmak'ı da hoştur. Bu türden bir ayırt-etme, birlikte yaşamada ortak kurulan *logos*'lar ve *dianoia* paylaşımı ile olur[50]. Nitekim birlikte yaşama insanlar için besili sığırlar gibi aynı yerde otlamak değildir[51]; aynı *oikos*'ta; yağmurdan, kardan, güneşten, soğuktan koruyan bu duvarların arasında ve bunları tamamlayacak bir çatı altında gün tüketmek değildir. Birlikte yaşamak *dialektike* olanağının birlikte ve bir-öteki ile [de] etkinliğe dökülebilmesinde birlikte, hayranlık uyandıracak türden bir şey yakalamak ve birlikte bu etkinliğe katılmayı tercih etmektir; aynı *oikos*'ta ve aynı *politike koinonia*'nın etraflarını saracağı tarzda "[b]irlikte var olmak, birlikte yaşamak, birlikte sevinip birlikte üzülmek, tek ruh olmak; biribirileri olmadan yaşayamamak değil, birlikte ölmek"tir.[52] Bütün bu sayılanlar ise yalnızca önde gelen dostlukla dost olan kişiler için söz konusu olabilir.

Kaynaklar

Aristoteles, Augustinus, Heidegger. *Zaman Kavramı*, çev. Saffet Babür, 1. Baskı, Ankara: imge Kitabevi Yayınları (1996).
Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, 3. Baskı, Ankara: BilgeSu Yayıncılık (2007).
Aristoteles. *Eudemos'a Etik*, çev. Saffet Babür, 1. Baskı, Ankara: Dost Yayınevi (1999).
Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, Oxford: Oxford University Press (1894).
Aristotle. *Nicomachean Ethics*, çev. Joe Sachs, 1.st edition, Newburyport MA: Focus Publishing (2002).

48 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1166b 24.
49 Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1166b 22 ve 1168a 12; Aristoteles, Augustinus, Heidegger, *Zaman Kavramı*, 1. Baskı, çev. Saffet Babür, (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1996), 55.
50 Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1170b 11.
51 Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1170b 14.
52 Aristoteles, *Eudemos'a Etik* 1240b 8.

Feminizm

Alm. Feminismus. – Ar. ḥarakat difā' 'an ḥuqūq al-mar'a. – Fr. féminisme – İng. feminism. İsp. feminismo. – Rus. feminizm. – Çince nüxing zhuyi 女性主义

I. Feminizm tüm insanlara zarar veren patriyarkal cinsiyet ilişkilerini ve özellikle kadın hayatlarını biçimlendiren baskıcı ve sömürücü toplumsal güçleri anlamak ve değiştirmek isteyen bir tartışmalar, eleştirel bilgiler, sosyal mücadeleler ve özgürleşimci hareketler bütünü olarak tanımlanabilir. Feminizm teori ve sosyal hareket olarak kadınların feodal ev düzeninden bağımsızlaşmalarına müsaade eden üretimdeki değişimler sayesinde mümkün oldu. Bir yandan küresel kapitalizmin gelişmesi ve yeniden üretilmesi için kadınları çeşitli biçimlerde ve sıkça gaddarca ezen patriyarkal yapı temel bir önem taşımaktayken; öte yandan kapitalist iş organizasyonuyla kadınlara da tanınan sosyal hareketlilik ve modern devletin eşitlik vaadi, feminist bilincin, isyanın ve reformların gelişmesini mümkün kılıyor. Hiç kuşkusuz feminist mücadele pek çok kadının yaşamında çok büyük iyileştirmelere neden oldu. Feminizm, onun bilgisi ve hareketi liberal demokrasinin ve devlet sosyalizminin çelişkili söylemleriyle birlikte ortaya çıktığından feminizmin kimin adına konuştuğu, kimi güçlendirdiği ve amaçlarının ne olduğu hâlâ tartışılıyor. Başka bir deyişle, feminizm ne yekpare bir bilgidir ne de böyle bir duruşu vardır. Ama yine de çoğunlukla sadece çok az kadının çıkarı için konuşan, Batı Avrupa'da ve ABD'de ortaya çıkan ve en çok orada yaygınlaşan söylemler, genellikle tüm kadınlar adına konuşma iddiası ile ortaya çıktılar. 'Liberal' feminizm 'çok gelişmiş' dünyada feminizmin baskın sesi oldu; ama muhafazakâr sağcılar tarafından sürekli kuşatılmış durumdaydı ve aynı zamanda da toplumsal ilerleme için çalışan başka vatandaşlık hakları [için], ulusal ve uluslararası devrimci mücadele veren hareketlerdeki kadınlar tarafından da reddediliyordu. Üçte-İki-Dünya'dan [1. Dünya denilen Batı ve ABD dışındaki ülkeler kastediliyor ç.n.] ve Doğu Avrupa'dan kadınlar, işçiler, siyahlar ve lezbiyenler 21. yüzyılın eşiğinde, liberal reformların mirası zaman zaman işlerine yaramış olsa da ve kendi taleplerini bunların üzerine geliştirmiş olsalar da liberal feminizmin pek çok koyutunu ve politik taleplerini sorguluyorlar(dı).

1.Feminizmin tarihi çoğunlukla birinci ve ikinci kadın hareketi kavramları ile anlatılır; 1990'lı yıllarda gelişmiş endüstri sektörlerindeki eğitimli orta sınıf kadınlar dışındaki kadınların öncülük ettiği olası bir üçüncü hareketten bahsediliyordu. Bu tarih yazımı zamansal ve mekânsal sınırlamaları nedeniyle tartışmalıdır. Bu tarih yazımı feminizmi sadece yeni bir gelişme olarak anlıyor ve dönemselleştirmesinde de sadece Avrupa ve ABD'deki süreçleri takip ediyor. Batı dışındaki feminist mücadele ve kadın mücadelesi dışarda kalıyor. Aslında kadınlar bireysel ve kolektif mücadelelerle yüzyıllardır tüm dünyada ezilmeye karşı direniyorlar. Ancak kadınların kadınlar olarak ortak çıkarlarına ve baskıcı ve sömürücü patriyarkal yapılara karşı direnişe dayanan, örgütlü sosyal bir

hareket oluşturması olgusu büyük oranda modern zamanların bir ürünüdür.

1.1 Geleneksel feodal toplumsal yapılardan daha demokratiklerine geçişlere farklı biçimlerde genellikle kadınların kadınlar olarak harekete geçmesi ve kadın ya da feminist bilincin gelişmesi eşlik etmiştir. Feodal yapıların çöküşünün kırsaldan kitlesel kaçışla bağlantılı olduğu yerlerde kadınların kolektif mücadeleleri şehirlerde olmuştur. Bu durumlarda bazen yeni şehirli bir orta sınıfın reform çabaları, bazen de işçi sınıfındaki ayaklanmalar ve sendikal mücadeleler feminist örgülenmenin nedeni olmuştur. Bazı toplumsal formasyonlarda ilk aktif kadın hareketi kadınların ulusal ya da devrimci hareketlere katılması ya da sömürgecilik karşıtı direnişin bir parçası olarak ortaya çıkmıştır.

Pek çok durumda kadınların kolektif mücadelesi özellikle feminist görülmüyordu. Modernitenin eşitsiz gelişimi nedeniyle kadınların örgütlü mücadelesi öncelikle 20. yüzyıldaki köylü ayaklanmaları ile ortaya çıktı (mesela Telangana'daki halk ayaklanması sırasında kadınların çabasına bakılabilir). Kadınların ortak çıkarlarını destekleyen ama illa da feminist etiketi olmayan örgütlü kadın mücadelelerine şu örnekler verilebilir: 20. yüzyılın başında Çin'de 4 Mayıs Hareketi, daha iyi çalışma koşulları için çalışan işçi mücadelelerindeki karmaşık ittifaklardan ortaya çıkan kadının seçme ve seçilme hakkı kampanyaları (özellikle Peru'da, Brezilya'da, Şili'de ve Filipinler'de) ve kadınların kolonyal egemenliğe karşı verdikleri örgütlü direnişin çok çeşitli biçimleri – örneğin Alman egemenliğine karşı gerçekleşen direniş savaşı (1904/05) esnasında Herero kadınlarının doğurma grevi ya da 20. yüzyılın ortasında Namibyalı kadınların pasaport yasasını (ki bu yasaya göre siyahlar ve renkli derililer pasaportlarını her zaman yanlarında taşımalıydılar) kolektif olarak çiğnemeleri.

1.2 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başlarında birçok endüstrileşmiş bölgede feminizmin ağırlık konularından biri sosyal eşitsizliklere karşı mücadele idi. Eşitliğin var olan ilişkiler içinde bu şekilde öne çıkarılması kadınların seçme ve seçilme hakkı kampanyalarına özgüydü ve liberal Avro-Amerikan feminizmin modern ulus devletine bağlılığının bir göstergesiydi. Feminizm bu açıdan bir 18. yüzyıl Avrupa Aydınlanması ideallerinin ve özellikle de Mary **Wollstonecraft**'ın 1792'de yayımladığı *Vindication of the Rights of Women*'da ifadesini bulduğu gibi Fransız Devrimi'nin amaçlarının bir çocuğudur. Devrimden sonra kadınlar ve erkekler için aynı haklar ve özgürlükler talepleri –evlilikte kişilik hakları, boşanma hakkı, seçme ve seçilme hakkı, mal edinme ve eğitim hakkı– yok sayıldı ama yine de tüm 19. ve 20. yüzyıl boyunca endüstri toplumlarında tekrar ortaya çıktı. Sömürgeciliğin yükselmesi ile birlikte Wollstonecraft'ın idealleri ulusal sınırların ötesine taşındı ve Latin Amerika, Çin, Filipinler, Sri Lanka, Japonya, ABD ve Batı Avrupa'daki liberal feminist reformcular tarafından alımlandı ve ilerletildi.

19. yüzyılın ve erken 20. yüzyılın liberal feminizmi özellikle ev işleri, kadınların anne olarak özel durumları, kadınların genel yasal statüsü ve özel alan kamusal alan ilişkisini yeniden düşünme gerekliliğine dair konularla uğraşmıştır. Kadınlar kadınların iş koşullarının iyileştirilmesi, yasal koruma ve kadınların mülk edinme ve eğitim hakkı için mücadeleyi örgütlemişlerdir. Bu mücadeleler sendikal örgütlenme ve köleliğin ortadan kaldırılması mücadeleleri ile paralel yürüyor ve ama aynı zamanda onlarla da bir rekabet içinde bulunuyordu.

Liberal feminizm miras olarak hem kadınların yaşamlarında ciddi iyileştirmeler hem politik reformlara bakış açısının sınırlılığını bırakmıştır. Elde edilen başarıların kadınların kadınlar olarak örgütlenmesinin bir sonucu olması başlı başına dikkate değer tarihsel bir öneme sahiptir. Bununla birlikte 20. yüzyılın başlarında liberal feminizmin Avrupa'da ve ABD'deki politik amaçlarının seçme seçilme hakkı mücadelesine sıkıştırılması, orta sınıf beyaz feministlerin liderlik taleplerini ve kendi çıkarlarını kabul ettirdiğinin kanıtıdır.

1.3 Politik söylem olarak feminizm endüstriyel kapitalizme geçişin neden olduğu krizlerin ve onların aşılmasının bir ürünü olduğundan, sonrasındaki tarihi de kapitalizmin ilerleyen dönemlerine eşlik eden çelişkiler ve yapısal uyumlar tarafından belirlenmiştir. 20. yüzyılın ortasında çeşitli toplumsal alanlarda ve ulusal sınırların ötesinde tespit edilebilen feminist eylemlerin artması, geç kapitalizme geçişle hemen hemen aynı zamana denk gelir. Birçok durumda bu eylemler sömürgecilik ve ırkçılık karşıtı mücadelelerdeki kadınların, bazen de sol parti ve örgütlerdeki kadınların harekete geçirilmesini kapsıyordu. Devrimci ve ulusal kurtuluş hareketleri (örneğin Çin'de, Vietnam'da, Küba'da, Nikaragua'da) kadınlara kamusal mevkilere gelme olanağı sağlamıştır – ancak her zaman emperyalizm ve kapitalizmin iç içe geçmiş patriyarkal yapılarına dair açıkça eleştirileri ifade etme fırsatı vermeden. Pek çok ülkede sol içinde işte bu inatçı yapılarla karşılaşan kadınlar bağımsız kadın grupları kurmak üzere onlardan ayrılmışlardır. Bazı durumlarda ekonomik kriz ve baskıcı politik rejimlerin baskısı (örneğin Çin'de, Filipinler'de) nedeniyle aşağıdan yukarıya kadın mücadeleleri örgütlenmiştir.

Sovyetler Birliği'nde feminizm devrimci sınıf mücadelesine rağmen devrimci kalkışmadan sonra ortaya çıkan Stalinist devlet aygıtıyla tekrar güçlenen patriyarkal sosyal yapıların inatçılığının olumsuz etkisinde kalmıştır. 1989 yılına kadar bağımsız bir Rus kadın hareketi yoktu. 1917 Devrimi'nden önce kadınların seçme ve seçilme hakkı ve eğitim reformu için bazı kampanyalar vardı ama bunlar şehir merkezlerindeki ayrıcalıklı sınıflarla sınırlı kaldı. Bolşeviklerin yönetimi ele geçirmesiyle birlikte kadınların politik eğitiminden sorumlu bir "kadın dairesi" kuruldu ancak Stalin yönetiminde tekrar kaldırıldı. Perestroyka kadınlar tarafından ve kadınlar için daha geniş bir örgütlenmenin olanaklarını yarattı. Diğer komünist Doğu Avrupa'da da yaşam gerçi

biçimsel eşitlik ve özgürleşim tarafından belirleniyordu ama yine de kadınların evde ve işyerinde eşit olmamasına neden olan eril hâkimiyet mekanizması varlığını korumuştu. 1989 çöküşünden sonra Doğu Avrupa ülkelerinin çoğunda kadınların ayrımcılığa uğraması devam etti ve patriyarkal egemenlik yerinde kaldı. Kadın örgütleri ve feminist söylem çok nadir, hatta hiç yok denilebilir; politik temsilde de kadınlar pek yok.

"Çok gelişmiş" ülkeler ve eski Sovyet egemenliği altındaki alanlar dışında kadın örgütlerinin ve feminist bilginin çok geniş bir yelpazesi bulunuyor: ulusal hareketler ya da feminist etiketini kullanmaktan kaçınan ve sıklıkla her yerde ortaya çıkan devlet dışı örgütlerle (NGO) bağlantılı olan küçük, yerel konulara odaklanmış gruplar. Avrupa ve ABD dışında feminizm, eski emperyal düzenin çökmesi ve ulusal hareketlerin ortaya çıkması karşısında, neredeyse istisnasız olarak, karmaşık bir ilişki içinde girmiştir: sömürgecilik karşıtı eylemlerin bir parçası olarak, modernleşme ve reform süreçlerinde, ama aynı zamanda geleneği yeniden diriltme çabaları çerçevesinde de. Seçme seçilme hakkının tanınması bazı durumlarda kadınların sağcıları seçeceği umularak "yukarıdan" bir devlet politikası sonucu olmuştur (Ekvator, Brezilya, Uruguay, Küba, Şili, Peru, Meksika. Kolombiya). Farklı biçimlerde de olsa genel olarak tüm üçte-iki dünyada feminizm parasal avantaj sahibi ya da kadın sömürüsünün örgütlü ajanı (mesela devlet tarafından desteklenen fuhuş ya da uluslararası finans örgütleri ile iş yapma formunda) olarak devletin rolüyle karşı karşıya kalmıştır.

2. Feminizmin ileri endüstrileşmiş merkezlerde 1968'den sonra hızla yaptığı atağı, kadın emeğinin örgütlenmesinde değişiklikler getiren küresel üretimdeki değişimlerden ayrı düşünmek mümkün değildir. ABD'de ve Batı Avrupa'da 60'ların sonuna doğru ve 70'lerin başında feminizmin bazı yeni eğilimleri ayrıştırılabilmeye başlanmıştır. *Mainstream* kadın hakları için kendi liberal feminist mücadele geleneğine uygun olarak devlet çerçevesinde kaldı ve çoğunlukla beyaz eğitimli orta sınıf kadınları tarafından başı çekildi. Batı feminizminin bir başka kanadını ise Yeni Sol içinden çıkan "kadın kurtuluş hareketi", *Women's Liberation Movement (WLM)* temsil ediyordu. Odak noktası daha çok politik-teoretikti; dikkatini her şeyden önce tarihsel olarak çok eskilere dayanan kadınların ezilmesinin kapitalizmde nasıl yeni bir biçim aldığına yoğunlaştırıyor ve radikal toplumsal değişimleri amaçlıyordu. WLM teorik olarak yoğun biçimde ABD'de vatandaşlık hakları ve *Black-Power* hareketlerinin, Birinci Dünya'da öğrenci ve işçi hareketlerinin devrimci çabaları ve Vietnam'da, Çin'de ve Küba'da ki özgürlük mücadeleleri sayesinde yenilenen Marksizm tarafından belirleniyordu. Kadınların ezilmesinin kaynağı olarak patriyarkayı gören analizler, 1970'lerde kendisini sosyalist ve Marksist feminizmden ayrıştırarak bir "Radikal Feminizm"de bir araya geldi. Bu Radikal Feminizm ABD'de başlardaki yapısal analizlerden yavaş yavaş farklılık politikasına yöneldi. Kadın kültürüne yoğunlaşarak ve radikal lezbiyen

ayrımcı kanadın gelişmesiyle daha da ileri götürülen bu değişim, sonradan bir neoliberal Kültür Feminizminin *mainstream* olmasının habercisiydi.

Buna karşın sosyalist ve Marksist feminizm kadınların ezilmesinin modern dünyada kapitalist üretim biçiminin tarihiyle ayrılmaz biçimde iç içe geçmiş olduğunu iddia eder. Bu nedenle de her feminist değişim talebinin patriyarka ile kapitalizm arasındaki yapısal bağı da hedef alması gerektiğinde ısrar eder. 19. yüzyıldaki başlangıcından beri sosyalist feminizmin gücü kadınların çıkarlarını klasik Marksizme kolayca feda etmemesiydi. Bunun yerine, kadınların toplumsal yeniden üretimdeki rolü ve patriyarkal yapıların kapitalist birikimin pürüzsüz yürümesi için içerici işlevi ve devletin ve bilincin biçimlenmesini kavrayabilmek için belli Marksist kavramlar yeniden düşünüldü. Kadın mücadeleleri ve sınıf mücadelesi arasında temel bir ilişkisellik varsayılıyor olsa da yine de bu mücadelenin kendisini ücretli iş alanı ile sınırlamadığı, kapitalizm bir toplumsal bütün olduğu için aynı zamanda kültürel alanda da mücadele kabul ediliyor.

1990'lı yılların feminizminin bazı yönelimlerini kökleri sağlam biçimde burjuva-liberal hümanizm geleneğinde iken, diğer bazıları liberal hümanizme postmodern sorunsalları aşıladılar ve böylece mesela ampirizme ve bağımsız ve ilintili bir aktör olarak bireye yönelik eleştiriyi geliştirdiler. Ancak tarihsel ve materyalist anlayıştan yola çıkılırsa, kültürün ve kimliğin postmodern yeniden ifadesi ileri kapitalizmdeki yeni üretim ilişkilerinin zorunlu yanı görünümleridirler. Kültürel feminizmin daha çok hümanist versiyonları, patriyarkayı kadınların ezilmesinin nedeni olarak öne çıkarır, dişil ritüelleri kadın alanları [olarak] kutlar ve ayrılıkçılığa eğilim gösterirlerken, kültürel feminizmin postmodern çeşitleri kimliğin ve güç ilişkilerinin istikrarsızlığı ve de kültür söylemlerinin stratejik-politik kullanımını merkeze yerleştirirler. Postmodern kültürel feminizm kadın erkek eşitliği için mücadele etmiyor olsa da liberal feminizme ve genel olarak liberalizme yaklaşır [çünkü] tamamen üstyapıdaki değişimlere odaklanır. Sosyalist ve Marksist feminizmden farklı olarak bu feminizm ya kültürel biçimler ve kapitalizm arasındaki ilişkiyi göz ardı eder ya da kapitalizme üretim ilişkisi olarak eleştiriyi reddeder. Feminizmin bu çeşidi Batılı, özellikle akademisyen feministler arasında oldukça yaygındır. Bunun tersi olarak materyalist, sosyalist ya da Marksist feminizm kültürü toplumsal yaşamın bir bütünü olarak kavramazlar, kültü daha çok toplumsal üretimin alanlardan bir tanesi olarak kavrarlar ve bu nedenle de feminist mücadelenin ve toplumsal değişimin *tek* alanı olarak kavramazlar.

Aynı zamanda bir dizi ulus aşırı feminist ve kadın grupları (örneğin Filipinler'deki **Gabriela**) kültürü siyasal iktisatla bağlantılı alımladılar ve kadınların ulus aşırı holdingler tarafından ucuz işçi olarak sömürülmesi, seks turizmi ya da ithal gelin olarak ve hizmetçi olarak göç pratikleri biçimlerinde uygulanan kadına yönelik şiddete karşı savaş açtılar. Feminizmin

birden fazla 'üçüncü dünya' kanadı vardır çünkü kadınların farklı yaşam koşullarına cevap olarak ortaya çıkmışlardır; ancak sosyalizm ve demokrasi kadınların örgütlü mücadelesi için önemli katalizatörler olarak kalmışlardır. Bazen feministlerin talepleri değişim için çalışan başka kadınların çıkarlarıyla çatışma içine düşmüştür. Çoğunlukla söz konusu olan şey kültüreldir –özellikle de cinsellik ve dinsel gelenekler gibi konular– ama aynı zamanda kadınları birbirlerinden ayıran ulusal, etnik, ırksal farlılıkların nasıl anlaşıldıkları ve değiştirilebileceklerine ilişkindir.

Bir yandan feminist tartışmalar kadın sömürüsü ve ezilmesinin nasıl anlaşılması ve nasıl değiştirilmesi gerektiği çerçevesinde dolanırken, farklı politik anlayıştaki ve farklı toplumsal kökenli feministler, özellikle kadınların var olma ve rahat yaşamasına dair yaşamsal önemi olan bir dizi konuda değişimler üzerine çalıştılar: Sağlık ve refah, yeniden üretim hakları, adil ve eşit iş koşullarına ulaşma, eğitim, dünyada tecavüze uğramadan, şiddete ya da ezilmenin başka biçimlerine maruz kalmadan (cinsel taciz, porno, klitoris sünneti vb.) tehlikesizce dolaşma özgürlüğü [gibi].

Feminizm kapitalizmin ve modern devletin dayandığı kamusal ve özel alan ayrımını eleştirir ve bu sayede –örneğin ev emeği, ev içi şiddet, evlilikte tecavüz, ensest gibi– uzun süre özel olan perdesi altında gizlenen pratikleri kamusal tartışmaya taşır. Feminizm aynı zamanda, ücretli iş, eğitim ve mesleklerin kamusal alanlarındaki cinsellik politikasını feminist reformlara ve eleştiriye açmıştır.

Özel ve kamusal arasındaki bu egemen ayrıma karşı mücadelenin önemli bir yönü, cinsel şiddetin ötesine giden bir cinsellik ve cinsiyet politikasının gelişmesinde yatar. Burada söz konusu olan eşcinselliği bilgi, pratikler ve politik kurum bütünü olarak görünür kılmaktır da. Cinsellik ve cinsel politikaya dair eylemlere dair araştırmalar sadece feminist cenahta yapılmazken, *gender* yani toplumsal cinsiyet ve cinsellik arasındaki tarihsel ilişki tam anlamıyla feminist bir sorunsaldır. Lezbiyen ya da eşcinsel çalışmalar veya *queer theory* tarafından ortaya konulan eleştirel araştırmalar cinselliği tarihsel söylemlerden oluşan bir set ve güç rejimi olarak kavrarlar. Bu eleştiri cinselliğin tarihsel biçimlenişini hiyerarşikleştirilmiş heteroseksüel-normatif cinsiyet sistemleri olarak analiz eder. Cinselliğin egemen hetero-normatif örgütlenme biçimi, erkekçe/erkeksiliği ve kadınca/kadınsılığı doğal olarak karşı kategoriler olarak anlayan ve bunun yanında sistem erkekçe/erkeksi kimliklere ve atıflara daha fazla değer ve kaynak hakkı tanıyan bir cinsiyet farklılığı ideolojisine dayanır. Cinsellik üzerine eleştirel bir çalışmanın önemli bir katkısı heteroseksüelliğin –ki bu bir cinsiyet biçimlenmesi olarak toplum kuramlarında ve özellikle de Marksizmde çoğunlukla görünmezdir– kapitalist üretim ilişkilerinin *commen sense*'i tarafından öylesine içselleştirilmiştir ki bunun ideolojisi hemen hemen herkesi etkisi altına almıştır. Feministler cinselliği, hem heteroseksüel hem de karşı(t) kültürel (lezbiyen, gay, *queer*, bi ve transseksüel) biçimleriyle toplumsal yaşamın yeniden

üretilmesinde böylesine önemli bir rol oynadığı için toplumsal çelişkilerin alanı ve politik mücadelelerin hareket noktası olarak görürler: aile içindeki iş bölümünün meşrulaştırılmasında –ya da potansiyel olarak meşruluğunun ortadan kaldırılmasında– tüketim isteklerinin biçimlenmesinde ve ırk, ulus ve vatandaşlık ideolojilerinde.

Feminizm tüm yerkürede bir mücadele kavramı ve mücadeleci bir politik hareket olarak varlığını sürdürmektedir ve toplumsal değişim için gerekli eleştirel bilgi sunmaktadır. Feminizmin tarihindeki ve teorisindeki sınırlılıklar ve çelişkilere rağmen dünya çapında kadınların durumu, kadınların yaşamına sızan baskıcı ve sömürücü yapıları kıracak eleştirel bilincin acil olan biçimlerinin arayışındadır. Kadına yönelik şiddet ekonomi, politika ve toplumsal ideolojik pratikler içerisinde devam ederse –ki buna kadınların toplumsal olarak gerekli emeğin en büyük bölümünü sağladıkları ve yine de kapitalizmin en ucuz emek kaynağı olarak kaldıkları temel olgusu da dahildir–, o zaman dünya çapında kadınların yaşamlarını sınırlandıran şiddet yapılarını ortadan kaldırmak için kadınların zorluklarını ve ihtiyaçlarını dile getirecek ve kolektif eylemleri harekete geçirecek bir eleştirel bilinç her zaman olduğundan çok daha acildir.

Kaynakça:

M. J. **Alexander**, C. T. **Mohanty** (Ed.), *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*, New York 1997; S.E. **Alvarez**, *Engendering Democracy in Brazil: Woman's Movement in Transition Politics*, Princeton/ NJ 1991; G. **Alvarez**, C. **Moraga** (Ed.), *This Bridge Called My Back: Writings of Radical Women of Color*, New York 1983; T. **Arnott**, J. **Mathai**, *Race, Gender and Work*, Boston 1991; H. **Ashfar**, Women and Politics in the Third World, New York 1996; M. **Barrett**, Das *unterstellte Geschlecht. Umrisse eines materialistischen Feminismus* (İng.. 1980), 2.A., Hamburg-Berlin 1990; A. **Basu** (ed.), *The Challenge of Local Feminisms: Women's Movement in Global Perspective*, Boulder/CO 1995; R. **Blumberg** u.a. (ed.), *Engendering Wealth and Well-Being: Empowerment for Global Change*, Boulder/ CO 1995; C. **Bunch**, *Paying the Price: Women and the Politics of International Economic Strategy*, London 1995; J. **Butler**, *Das Unbehagen der Geschlechter* (İng. 1990), Frankfurt/M 1991; S. **De Beauvoir**, *Das andere Geschlecht* (Fr. 1949), Reinbek 1968; E. **Dorkenoo**, *Cutting the Rose: Female Genital Mutilation*, London 1994; A. **Echols**, *Daring to Be Bad: Radical Feminism in America 1967-1975*, Minneapolis 1989; A. **Fuenter**, B. **Ehrenreich**, *Women in the Global Factory*, Boston 1983; N. **Funk**, M. **Mueller** (ed.), *Gender Politics and Post-Communism*, New York 1993; L. **German**, *Sex, Class, and Socialism*, London 1989; I. **Grewal**, C. **Kaplan** (ed.), *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices*, Minneapolis 1994; R. **Hennessy**, *Materialist Feminism and the Politics of Discourse*, New York 1993; R. **Hennessy** / C. **Ingraham** (ed.), *Materialist Feminism: A Reader in Class, Difference, and Women's Lives*, New York 1997; B.

Hooks, *Feminst Theory: From Margin to Center*, Boston 1984; dies., *Ain't I A Woman?: Black Women and Feminism*, Boston 1981; M. **Mumm** (ed.), *Modern Feminisms*, New York 1992; J. **Jacquette**, *The Women's Movement in Latin America: Feminism and the Transition to Democracy*, Boston 1989; S. **James**, A. P. A. **Busia** (ed.), *Theorizing Black Feminism: The Visionary Pragmatics of Black Women*, New York 1993; A. A. **Jardine**, *Gynesis: Configurations of Woman and Modernity*, Ithaca 1985; K. **Jayawardena**, *Feminism and Nationalism in the Third World*, London 1986; E. **Jelin** (ed.), *Women and Social Change in Latin America*, London 1990; G. **Joseph**, *Common Differences: Conflicts on Black and White Feminist Perspectives*, Boston 1987; D. **Landry**, G. **Maclean**, *Materialist Feminisms*, Cambridge 1993; T. **Lovell**, *British Feminist Thought: A Reader*, Oxford 1990; M. **Mies**, *Patriarchat und Kapital. Frauen in der internationalen Arbeitsteilung* (1986), 5. A., Zürich 1996; A. **Miles**, *Integrative Feminisms*, New York 1997; S. **Mitter**, *Dignity and Daily Bread: New Forms of Organizing among Poor Women in the Third World and the First*, New York 1994; H. **Moghiss**, *Populism and Feminism in Iran*, New York 1994; C. T. **Mohanty**, A. **Russo**, L. **Torres** (ed.), *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington 1991; T. **Moi**, *French Feminist Thought: A Reader*, Oxford 1987; L. J. **Nicholson** (ed.), *Feminism/Postmodernism*, New York 1989; T. **Renne** (ed.), *Ana's Land:Sisterhood in Eastern Europe*, Boulder/CO 1989; L. **Robinson**, R. **Bishop**, *Night Market: Sexual Cultures and the Thai Economic Miracle*, New York 1997; S. **Rowbotham**, *Women in Movement: Feminism and Social Action*, New York 1992; L. **Sargent** (ed.), *Frauen und Revolution*, Berlin/W 1983; G. C. **Spivak**, *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, New York 1987; M. **Thompson**, *Women of El Salvador: The Price of Freedom*, London 1986; T. M. **Trinh**, *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*, Bloomington 1989; C. S. **Vance** (ed.), *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, Boston 1984; C. **Weedon**, *Wissen und Erfahrung. Feministische Praxis und poststrukturalistische Theorie* (1987), 2. A., Bern 1991; M. **Yamani**, *Feminism and Islam*, New York 1996.

Rosemary Hennesy

(Almancaya çeviren Frigga Haug)

II. Feminizm (mesela Patriyarka gibi) Federal Almanya'da 1960'ların sonunda kışkırtmak için tekrar canlandırılan, ya da cinsiyetçilik gibi Amerikan İngilizcesinden devralınmış olan rahatsız edici kavramlardandır. Cinsiyet ilişkileriyle eleştirel hesaplaşma olarak Yeni Kadın Hareketi'nin politikasına işaret eder. Genç kadınların annelerinden daha iyi eğitim almalarına rağmen "erkek kardeşleri ile/gibi" eşit şansa ve yaşam koşullarına sahip olmamaları, alışılmış kadınlık konseptlerinin ve iş bölümünün onları sınırlaması ve ilişkilerin onların çabası olmadan kolay değişmeyeceği, genç kadın kuşaklarını kolektif eylemlere mobilize eden temel bir deneyim ve bilgi haline geldi. Bir çeşit düstur olarak şöyle

formüle edildi: Feminizm teori, kadın hareketi ise praksistir.

Feminizm her şeyden önce patriyarkal ya da erkek-hegemonyal yapıların ortadan kaldırılmasını amaçlamayan sosyalist ve "burjuva" aile ve "kadın" politikası ile eleştirel bir ilişki içinde, erkek egemenliğine ve kadınların ezilmesine karşı bir mücadele kavramıydı.

1.Popüler Almanca sözlükler bu sözcüğü 1970'lere kadar sadece biyolojik anlamda "hayvanlarda ya da erkeklerde dişi özelliklerin ortaya çıkması –dişi varlık–" olarak biliyorlardı. (aktaran Luise **Pusch** 1983, 10). Feminizmin politik anlamı, cinsiyetler arası ilişkileri vizyoner toplumsal bir bağlama oturtan erken sosyalist Charles **Fourier**'ye dayanır. Birinci kadın hareketinin angaje bir yazarı olan Hedwig **Dohm** 1912 yılında hareketin karşıtlarına tepki olarak *Die Antifeministen* (Antifeministler) başlıklı tartışma metnini yayımladı. Onun zamanında erkek ve kadın arasında eşitlik talepleri radikal taleplerdi. 1970'lerden bu yana ise feminist talepler bununla kalmayıp kadın ve erkek arasındaki eşitliğin ötesine gönderme yapıyor ve kadınlardan yana açık tavır alarak "değerlerin yeniden değerlendirilmesini" [Umwertung der Werte] ve toplumun dönüştürülmesini amaçlıyor. Feministler kendi kadın ve erkek tahayyüllerini tanımlıyorlar ve kendilerine güvenli bir biçimde her türlü ekonomik ve psikolojik bağımlılıktan kurtulmanın olanakları üzerine düşünüyorlar.

Yeni kadın hareketi için karakteristik olan şey öncelikle yerleşik partilerin ve kadın örgütlerinin yanı sıra ve onlar dışında bağımsız organize olmalarıydı. Çıkış noktaları kadınların şu sloganla vurgulanan kişisel ve özel olarak görülen deneyimleridir: "Özel olan politiktir" (Alice **Schwarzer** 1981). Feminist perspektif kadınların politikadan ve kamusal alandan dışlanma deneyimlerinin yanı sıra Paragraf 218'e [Federal Almanya'da kürtajı cezalandıran yasa maddesi] ve kadınlara yönelik kişisel ve yapısal şiddete karşı verilen politik mücadeleyle de bağlantılıdır. Kadın sığınma evi hareketi ve daha sonra kadın projeleri hareketi, kadınlar için koruma ve özgür alanlar yaratmayı resmi sosyal hizmete karşı bir pozisyon olarak savundular. Ev işlerine ücret ödenmesi, kalifiye işlerin kadroların yarısının kadınlara ayrılması (kota politikası) ve temel sosyal güvence talepleri ile alışıldık aile politikasından ayrılan bir kadın politikasının yerleşmesini sağlayan, kısmen politik olarak son derece tartışmalı görüşler formüle edildi. İçe dönük olarak da gruplarda ve projelerde liderlik olmadan kolektif karar alma yapılarını hayata geçirme pratikleri ile yeni bir davranış [biçimi] denendi. Bu anarşist örgütlenme prensipleri kişisel gelişme için yeni olanaklar açtı ama aynı zamanda başka bir çatışma alanı da; örneğin medya deneyimli feminist bir gazeteci olan Alice **Schwarzer** (*Emma* dergisinin editörü) gibi bazı kadınların karizmatik olarak boş kalan liderlik [koltuğuna] oturması gibi.

1970'lerin sonundan itibaren feminist düşünce kültür (edebiyat, müzik, film) ve bilimin hemen hemen tüm alanlarına girmiştir. Çok sayıda küçük, kendini ifade yetisine sahip olan ve ademi merkeziyetçi

gruplar gevşek bir ağ üzerinden kadınların kültürel, politik ve bilimsel bir altyapının kurulmasına katkıda bulundular. *Courage* (1976-1984), *Emma* (1977'den beri), *Beiträge zur Feministischen Theorie und Praxis* (1979'dan beri), *Feministische Studien* (1982'den beri), *Das Argument*'in otonom kadın redaksiyonu (1982'den beri) vd. gibi çok sayıda yayınevi ve dergide kendi ifadelerini ve böylece kendi forumlarını buldular.

Feminist hareketin başlangıcını yürüyüşler ve medyada yankı uyandıran yaratıcı kamusal aksiyonlar belirlerken, 80'li yıllarda çeşitli konferanslar, edebiyat ürünleri, dernek kuruluşları ve "kapalı mekânlarda projeler" onların yerini aldı. Ancak bu aşamada –kurumsallaşma ve otonomi tartışmaları eşliğinde– FAC'deki (Federal Almanya Cumhuriyeti'ndeki) üniversitelerde kadın araştırmaları ve kadın çalışmaları için kadrolar açıldı ve feministlerle resmi kurum kadınları arasında işbirlikleri oldu ki buna kendini profesyonelleştiren kadın politikasının da katkısı olduğu söylenebilir.

Bir yandan kadınlar ve erkekler için eşit ücret verilmesini sağlamak için iş mahkemelerindeki davalarda ve kadınların işsizlikten daha çok etkilenmesinde görüldüğü gibi kadın ve erkeklerin reel yaşamlarındaki farklılıklar var olmaya devam ederken, bu politika kadınları destekleme yönetmelikleri ve eğitimde, işe yerleştirmede ve politik kadrolarda kota talepleri ile kamuda bir duyarlılık yaratabiliyordu. Formel olarak eşitlik ve devam eden eşitsizlik tarzındaki bu tür çelişkiler konfligierende (birbirleriyle çatışan/anlaşamayan) kadın gruplarını da politik olarak bir araya getiriyor. "Yeşiller" Partisi yeni kadın hareketinin taleplerini programına aldı, 1984-85 yıllarında Bundestag'da (Alman Parlamentosu) grup yönetimi (Fraktionsvorstand) tamamen kadınlardan oluşuyordu. Böylece kadınların sosyal hareketi yerleşik politik kurumlara girdi ancak kurumların dışındaki [kurumlar ve parlamento dışı] ana hareket zayıfladı (Frigga **Haug** 1996). Özünde feminist hareket kültür devrimcisi olarak kaldı, politikada ve ekonomideki erkek egemen güç pek de değişmedi. Pek çok kadın için yaşam koşulları yükselen işsizlik ve kapitalist pazar ekonomisinin yayılması nedeniyle keskin biçimde kötüleşmiş olmasına rağmen 1980'lerin sonundan beri kadın hareketi ve feminizm ortadan kayboluyor. Sistemi temelden değiştiren politikalar artık pek ortaya atılmıyor, çünkü kadın politikası onu cendere içine sokan koşullar bağlamında var olma mücadelesi veriyor. Dayatılmış sorumluluklar kafesinden feminist kurtuluş, ülke ve kültüre göre büyük farklılıklar gösterse de, dünya çapındaki bir bağlam içinde bulunuyor (Ilse **Lenz**/ Andrea **Germer** 1996).

Feminizm Anglosakson dil kullanımında oldukça geniş çaplı kabul görmüş gibiyken, Alman dil kullanımında sık sık ve 1990'lardan sonra tekrar giderek değersizleştirilerek kullanılıyor ve kadınların erkek düşmanı olduğu ayrılıkçı bir duruşla ilişkilendiriliyor. Bu kuşkucu yaklaşım 1990'da iki Alman devletinin birleşmesi ile daha da güçlendi. DDR'de (Doğu Almanya) eşitlik gerçekleşmiş kabul ediliyordu; bu nedenle Batı Almanyalı feministlerin kadınlara yönelik ayrımcılığa ve sosyal eşitsizliklere

yöneltikleri eleştiri anlayışsızlıkla karşılanıyordu. Özetle denilebilir ki feministçe düşünme egemen ideolojiye karşıt ve çelişkiler içinde düşünmek demektir. Birinci dönemin öne çıkan tartışmaları özgürleşim ve eşitlik sorunu, kurumsallaşma ya da otonomiye yönelikti ve 90'lı yıllardan beri de eşitlik ve farklılık (Ute **Gerhard** v.d. 1990), postmodernite ve yapıbozum (Judith **Butler** 1990, Ute **Fischer** v.d. 1996) üzerine yoğunlaşılmaktadır.

2.Feminist bilim. – Feminist düşüncenin yeni kadın hareketinin teorileştirilmesi olarak karakterize edilmesi 1980'li yıllardan beri artık yeterli görülmüyor ama bilime feminist bakış her zaman politiktir de. Feminist düşünce bu arada bilimde ve kültürde kadınların sesi olarak entelektüel bir özgün yaşam geliştirdi ve kültür ve sosyal bilim disiplinlerinin çoğundaki tartışmaları etkileyen pek çok yayın ortaya çıkardı. En eski ve en yaygın eşitsizlik ilişkisi olarak patriyarka başlarda feminist teori oluşumunun merkezi bir kavramıydı. Bu kavramla kadınların sermaye ve erkek egemenliği tarafından çifte ezilmesi eleştirildi (Ursula **Beer** 1987). Erken feminist araştırmalar cinsiyetler arası ilişkileri patriyarkal egemenlik ilişkileri olarak yeniden kurguladılar ancak tarihsel ve toplumsal bağlamlara göre farklılaşan çok çeşitli belirtilerle karşılaştılar (Gerda **Lerner** 1991, Karin **Hausen** 1986, Ute **Gerhard** 1990). Böylece patriyarka kavramının yerini 90'lı yıllarda giderek daha fazla Friedrich Engels tarafından kullanılan kategori olan cinsiyet ilişkisi aldı ki buna karşı Frigga Haug 1993'te daha kapsayıcı olan üretim ilişkileri kavramına benzer biçimde bu kavramın çoğul kullanımı olan ve cinsiyetlerarası ilişki kavramının darlığını aşan cinsiyet ilişkileri kavramını ortaya attı.

FAC'de sosyal bilimlerindeki ilk feminist kuramsallaştırmalar siyasal iktisadın eleştirisine bağlıydıl (Gisela **Brandt/** Johanna **Kootz/** Gisela **Stepke** 1973; **Haug** 1984) ve toplumsal olarak gerekli olan ev işlerine ve maddi ve psikolojik yeniden üretim işine odaklandılar (Silvia **Kontos/** Karin **Walser** 1979). Küresel bir egemenlik sistematiğinde ev işleri kalıcı bir iş olarak dünya çapında bir karşılıklı bağımlılık bağlamına oturtuldu ve öncelikle Rosa Luxemburg tarafından analiz edilen sürekli ilk birikim devamı olarak kavrandı (Bielefeld yaklaşımı: Claudia v. **Werlhof/**Maria **Mies/** Veronika **Bennholdt-Thomsen** 1983). Feminist aile eleştirisi de bilimsel tartışmalarda "ihmal edilen" ev işlerini hedef alır. Ev işleri kadınlara yüklenerek ve sosyalleşme süreçleri üzerinden "kadınsı" bir özellikmiş gibi yansıtılarak neredeyse doğal olarak kadınlara bağlı kalıyor. Feminist görüşe göre aile cinsiyetler arası işbölümünü ve farklı cinsiyet kimliklerini yeniden üretiyor (Helga **Bilden** 1980/1991, Maria **Rerrich** 1988). Aile kadınlar için öncelikle karın doyurma ve kalacak yer edinme karşılığı çalıştıkları, şiddet deneyimlerini ve cinsel istismarı da içeren bir işyeridir. Kalıcılığı ancak henüz doyuma ulaşmamış ütopik bile denilebilecek güven ve dayanışma isteklerinin ona bağlanması ile açıklanabilir. Ancak kadınların aileye odaklı olması, boşanmaların artmasının

ve yalnız çocuk yetiştirenlerin artmasının da gösterdiği gibi yine de doğal bir an değildir. Bu odaklanma yine de kadınların iş yaşamında ayrımcılığa uğramalarının en önemli etkenidir. Siyaset bilimci kadınların feminist çabaları sonucu sosyal politika ve devlet teorisi alanında formüle edilen eleştiriler (Eva **Kreisky**/ Birgit **Sauer** 1995) ve özellikle kültür bilimsel yayınlar (*Rundbriefe Literaturwissenschaft*) feminist analizlerin alanını kadınların doğrudan karşı karşıya kaldıkları alanların çok ötesine taşıdı. Feminizm artık felsefeden teolojiye, tarih, sosyal ve kültür bilimlerinden doğa ve az da olsa mühendislik bilimlerine kadar çok farklı kuramsallaştırmaları kapsamaktadır. Feminist düşüncenin farklı yönelimlerini tasnif etme çabaları örneğin feminizmi insancıl bir feminizm ve cinsiyet odaklı bir feminizm olarak ayırmaktır. "İnsancıl feminizm kadının ezilmesini onun olanaklarının sadece erkeklere kendi kendilerini var etme olanağı sağlayan bir toplum üzerinden sınırlanması ve etkilemesi olarak tanımlar. [...] Cinsiyet odaklı feminizm ise kadınların haksızlığı uğramasını kadınların deneyimlerinin şiddet ve bireyselliği önceleyen erkek bir kültür tarafından aşağılanması ve baskılanması olarak tanımlar" (Iris M. **Young** 1989, 38). Böylece insancıl feminizm dişi cinsin bir "üstünlüğünü" ve annelikte zirveyi bulan kültürel bir karşı niteliği vurgular. Feminizmin bu yönelimi kadınlar ve erkekler arasındaki farklılıkları kültürel ve politik olarak gerekli gördüğü ve kadınlar arası farklılıkları da öne çıkardığı için farklılık yaklaşımı olarak tanımlanır (Libreria Delle **Donne Di Milano** 1988). Başlardaki coşkulu alımlamadan sonra artık onun kültür muhafazakâr işlevi ağır basıyor. Bu tarz tiplemelere kolayca başka, örneğin liberal feminizm tiplemesi gibi, feminizmler de eklenebilir. Cinsiyetin bir sosyal yapı kategorisi mi (Regina **Becker-Schmidt** 1996) yoksa sosyal kurgu mu (**Butler** 1990, Regine **Gildemeister**/ Angelika **Wetterer** 1992) olduğuna dair feminizm içi teori tartışmaları, politik pozisyon ve stratejiden çok öncelikle kavramlar ve teorik temel duruşlar üzerinden alevleniyor. Bu tartışmalar kendilerince oldukça fazla politik anlam ve önem yüklü olduklarını düşünseler de gündelik politikadan oldukça uzak bilim içi tartışmalardır. Cinsiyeti uygun şekilde kuramsallaştırma bu çabaları aynı zamanda yekpare bir kolektif nesne olarak "kadın"ın var olmaması ve cinsiyet aidiyeti ile sosyal tabaka aidiyeti, etnik aidiyet ve yaşın yanında o kadar karmaşık farklılaştırmaların bağlantılandırılabildiği sosyal gerçekliğin bir dışa vurumudur – hatta bu bağlamda [salt] iki cinsiyet olması bile sorgulanır hale gelmiştir.

Kaynakça:

R. **Becker-Schmidt**, "Probleme einer feministischen Theorie und Emprie in den Sozialwissenschften" *Methoden in der Frauenfoschung. Symposium an der Freien Universität Berlin vom 30.11. bis 02.12.1983* içinde, yay. Zentraleinrichtung zur Förderung von Frauenstudien und Frauenforschung an der FUB, Frankfurt /M 1984, 224–38; R. Becker-Schmidt, "Einheit Zweiheit – Vielheit. Identitätslogäsche Implikationen in feministischen Emanzipationskonzepten", *Z. f. Frauenforschung*, 14. Yıl, 1996, sayı

1/2 5–18 içinde; U. **Beer** (ed.), *Klasse Geschlecht. Feministische Gesellschaftsanalyse und Wissenschaftskritik.* Bielefeld 1987; H. **Bilden**, "Geschlechtsspezifische Sozialisation", K. Hurrelmann ve D. Ulich (ed.), *Handbuch der Sozialisationsforschung* içinde, Weinheim 1980, 777-812; G. **Brandt**, J. **Kootz**, G. **Stepke**, *Zur Frauenfrage im Kapitalismus*, Frankfurt/M 1973; J. **Butler**, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt/M 1990; H. **Dohm**, *Die Antifeminismen*, Berlin 1912; U. **Fischer**, M. **Kampshoff**, S. **Keil**, M. **Schmitt** (ed.), *Kategorie Geschlecht. Empirische Analysen und feministische Theorien*, Opladen 1986; U. **Gerhard**, *Patriarchatskritik als Gesellschaftsanalyse. Ein nicht erledigtes Projekt*, yay. Arbeitsgemeinschaft Interdisziplinäre Frauenforschung und –studien, *Feministische Erneuerung von Wissenschaft und Kunst*, Pfaffenweiler 1990; U. **Gerhard** v.d. (ed.), *Differenz und Gleichheit. Menschenrechte haben (k)ein Geschlecht*, Frankfurt/M 1990; R. **Gildemeister**, A. **Wetterer**, „Wie Geschlechter gemacht werden. Die soziale Konstruktion der Zweigeschlechtlichkeit und ihre Reifizierung in der Frauenforschung", G.-A. Knapp ve A. Wetterer (ed.), *Tradition Brüche. Entwicklungen feministischer Theorie*, Freiburg/Br 1992 içinde, 201-54; C. **Hagemann-White**, *Frauenbewegung und Psychoanalyse*, Frankfurt/M 1982; F. **Haug**, „Marxismus und Frauenpolitik oder: was ist feministischer Marxismus?", *Jb. F. Sozialökonomie u. Gesellschaftstheorie. Karriere oder Kochtopf? Frauen zwischen Beruf und Familie*, Opladen 1984 içinde, 11-28; F. **Haug**, „Knabenspiele und Menschheitsarbeit. Geschlechterverhältnisse als Produktionsverhältnisse" aynı zamanda "Replik. Explikation des Roten Fadens", *Ethik und Sozialwissenschaften*, Paderborn, 4. Yıl, 1993, sayı 2 içinde, 215-24; F. **Haug**, *Frauen-Politiken*, Berlin-Hamburg 1996; K. **Hausen**, "Patriarchat", *Journal für Geschichte*, 8. Yıl 1986, sayı 5 içinde, 12-21 ve 58; S. **Kontos** ve K. **Walser**, *...weil nur zählt was Geld einbringt. Probleme der Hausfrauenarbeit*, Offenbach 1979; E. **Kreisky**, B. **Sauer** (ed.), *Feministische Standpunkte in der Politikwissenschaft. Eine Einführung*, Frankfurt/M 1995; I. **Lenz**, A. **Germer**, *Internationale Frauenbewegungen. Eine Bibliographie*, Opladen 1996; G. Lerner, *Die Entstehung des Patriarchats*, Frankfurt/M 1991; Libreria **Delle Donne Di Milano**, *Wie weibliche Freiheit entsteht. Eine neue politische Praxis*, Berlin/W 1988; L. **Pusch** (ed.) *Feminismus. Inspektion der Herrenkultur. Ein Handbuch*, Frankfurt/M 1983; M.S. **Rerrich**, *Balanceakt Familie. Zwischen alten Leitbildern und neuen Lebensformen*, Freiburg/Br 1988; H. **Schenk**, *Die feministische Herausforderung*, München 1980; A. **Schwarzer**, *So fing es an – 10 Jahre Frauenbewegung*, Köln 1981; C. v. **Werlhof**, M. **Mies**, V. **Bennholdt-Thomsen**, *Frauen, die letzte Kolonie*, Reinbek 1983; I. M. **Young**, "Humanismus, Gynozentrismus und feministische Politik", E. List, H. Studer (ed.), *Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik*, Frankfurt/M 1989 içinde.

Sigrid Metz-Göckel

Çeviri: Yasemin Ahi

► Adalet, Aile, Aile İşi/Ev İşi, Anneler, Beden, Cinsel Özgürlük, Cinsellik, Cinsiyet, Cinsiyet İlişkileri, Cinsiyet Sözleşmesi, Cinsiyetçilik, Çifte Baskı, Çifte Militanlık, Doğum Kontrolü, Ekofeminizm, Esnekleşme, Eşitlik, Eşitlik Politikası, Ev İşi, Evkadınılaştırma, Fahişelik, Feminist Etik Tartışması, Feminist Hukuk Eleştirisi, Feminist Teoloji, Fouriercilik, Fransız Devrimi, Geç Kapitalizm, Hafıza Çalışması, Haklar, İşin Kadınlaştırılması, Kadın Çalışmaları, Kadın Emeği, Kadın Emeği Politikası, Kadın Evleri, Kadın Hareketi, Kadın Sorunu, Karşı Kamusallık, Kendi İşi, Kızkardeşlik, Kota Koyma, Kurtuluş, Lezbiyen Hareketi, Marksizm-Feminizm, Materyalist Feminizm, Özellik, Özel/Kamusal, Özgürleşim, Patriyarka, Postmodernizm, Queer Teori, Seçim Hakkı, Sömürü, Şiddet, Tecavüz, Temel Güvence, Vatandaşlık Hakları, Yeniden Üretim, Yoksulluğun Kadınlaştırılması

► Ausbeutung, Befreiung, Bürgerrechte, Doppelbelastung, doppelte Militanz, Eigenarbeit, Emanzipation, Erinnerungsarbeit, Familie, Familienarbeit/Hausarbeit, Feminisierung der Arbeit, Feminisierung der Armut, feministische Ethikdiskussion, feministische Rechtskritik, feministische Theologie, Flexibilisierung, Fourierismus, Französische Revolution, Frauenarbeit, Frauenarbeitspolitik, Frauenbewegung, Frauenemanzipation, Frauenformen, Frauenfrage, Frauenhäuser, Frauenstudien, Geburtenkontrolle, Gegenöffentlichkeit, Gerechtigkeit, Geschlecht, Geschlechterverhältnisse, Geschlechtervertrag, Gewalt, Gleichheit, Gleichstellungspolitik, Grundsicherung, Hausarbeit, Hausfrauisierung, Körper, Lesbenbewegung, Marxismus-Feminismus, materialistischer Feminismus, Mütter, Ökofeminismus, Patriarchat, Postmoderne, privat/öffentlich, Privatheit, Prostitution, Queer-Theorie, Quotierung, Rechte, Reproduktionsarbeit, reproduktive Rechte, Sexismus, Sexualität, sexuelle Befreiung, Sisterhood, Spätkapitalismus, Vergewaltigung, Wahlrecht

Önceki sayıların içeriği

55: Sinemanın Felsefesi

Thomas Elsaesser: Erlebnis ve erfahrung arasında: benjamin ile sinema deneyimi. Özcan Yılmaz Sütçü: Dünya ve insan imgesi: sinematografik inanç. Todd McGowan: Sinematik nesnenin tekilliği. Aslı Daldal: Zoon politikon'dan nietzche'ye siyaset felsefesi ve sinema : pasolini, godard, demirkubuz. Kriss Ravetto: Mito-poetik sinema. Özcan Yılmaz Sütçü: Düşüncenin şiddeti: stanley kubrick. E. Aras Ergüneş: Tarihin sınırları: angelopoulos ve maddeci tarih anlayışı. Heide Schlüpmann: Yaşamda kalmanın öznesi: kracauer'in film kuramı üzerine

54: Machiavelli

Leo Strauss: Machiavelli'nin Niyeti: Prens. Ahu Tunçel: 'Uyum'suz Bir Cumhuriyetçi: Machiavelli. Benedetto Croce: Machiavelli ve Vico: Politika ve Ahlak. Aylin Kılıç: Değişimin İçinde Değişmeyen İlke: Cumhuriyetçi Düşünce Geleneğinde "Ortak İyi" Anlayışı ve Machiavelli'in Özgünlüğü. Armağan Öztürk: Machiavelli'nin Tarih Anlayışı. Isaiah Berlin: Güncelliğe Karşı Machiavelli'nin Özgünlüğü. Can Karaböcek: Her Dem Yeni Machiavelli. Tazner Yakar: Machiavelli'de İnsan Doğası.

53: Eleştirel Teori

Max Horkheimer: Toplum felsefesinin mevcut durumu ve bir toplumsal araştırma enstitüsünün görevleri Theodor W. Adorno: Bir araştırma ocağı Walter Benjamin: Özgür bir alman araştırma enstitüsü Alex Demirović: Eleştirel toplum teorisi ve toplum Seyla Benhabib: Mutluluk ve aklın diyalektiği üzerine: Max Horkheimer'ın erken dönem ahlak felsefesi başlangıcındaki bir ilişki üzerine Ayşen Utanır: Adorno ve müzik sosyolojisi Douglas Kellner: Marcuse ve radikal öznellik arayışı Muharrem Açıkgöz: Horkheimer ve marksizm: eleştirel kuramın başlangıcındaki bir ilişki üzerine Detlev Claussen: Entelektüel transfer: Theodor W. Adorno'nun amerika deneyimi Gudrun-Axeli Knapp: Feminist açıdan eleştirel kuramın güncelliği üzerine Muharrem Açıkgöz: Frankfurt okulu eleştirel teorisi üzerine türkçe kaynaklar Buket Korkut Raptis: Gönlünce yaşamak: güzel bir yaşamın iki koşulu Raikhan Doszhan & Sinan Özbek: Cultural communication and new ideas in kazakh philosophy: based on the philosophy of Abai, Shakarim

52: Rosa Luxemburg

Sinan Özbek: Rosa Luxemburg ve "Ulusların Kendi Kaderini Tayin Hakkı" Michael R. Kratke: Rosa Luxemburg'un Emperyalizm Çözümlemesi ve Politik Ekonomi Eleştirisine Katkısı Helmut Dahmer: Rosa Luxemburg ve Troçki'nin Rus Devrimi Üzerine Düşünceleri . Engin Delice: Rosa Luxemburg'da Kuram ve Gerçeklik Arasındaki Diyalektik Bütün Peter Hudis Sermayenin Uzamsal Belirleniminin Diyalektiği: Rosa Luxemburg'un Sermaye Birikimi'nin Yeniden Düşünülmesi Paul Le Blanc: Günümüzde Rosa Luxemburg: Sermaye Birikimi Karşısında Reform ve Devrim Hareketleri Can Irmak Özinanır: Kendiliğindenlik, İradecilik ve Örgütlenme: 20. Yüzyılın Tartışmaları ve Gezi Parkı . Sevgi Doğan: Luxemburg'un Özgürlük Anlayışı . Jean-Numa Ducange: Rosa Luxemburg ve Fransız Sosyalizmi

Gelecek sayı:
Uluğ Nutku
yazıların son teslim tarihi: 15. 04. 2015

ISSN:1309-9175